

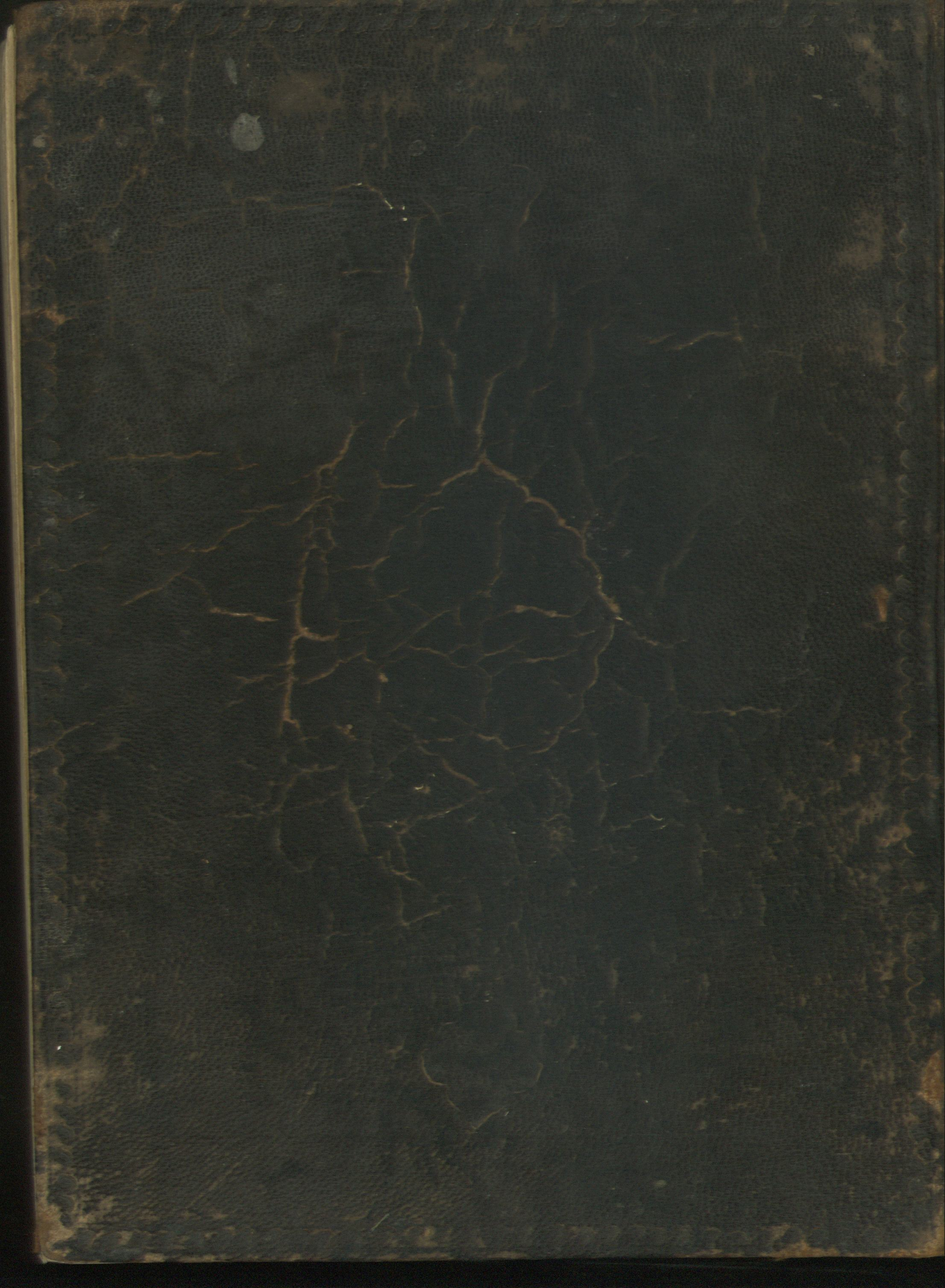
نام کتاب: منیة اللبیب

مؤلف: عمید الدین سید عبد المطلب حلی

شمارهٔ کتاب: ۷۹۶ مشکوة

اندازه: ۲۵×۱۹

تاریخ تصویربرداری: مرداد ۱۳۸۹



١

كتاب منية اللبيب

في شرح التهذيب

تصنيف الشيخ الامام الفاضل الكامل السيد الفقيه

ضياء الدين بن الاعرج الحسيني

قدس الله روحه ونور

ضريحه بمحمد واله

هذا كتاب العميدي عندي انا الاقل حسين

ابن المرحوم السيد احمد بالعارية من شيخ محمد علي

ابن شيخ محمد ابن شيخ قاسم الكاظمي سنة ١١٩٢

قد وهبت هذا الكتاب الشريف للولد الرشيد السيد هاشم ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين

اللهم اني احمدك حمدا لا يعد حصره ولا يحصى قدره ولا ينتهي ذكره ولا يطوى نشره
ولا ينتهي عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل الاجر
سالبة لثقيل الوزر جالبة لغزير الثواب خالية من الشك والارتياب واصلي على سيد
المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وعلى اله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى يوم
الدين **وبعد** فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه
وامعان النظر والفكر فيه والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه
وبيانه من الامور اللازمة والفروض الواجبة اذ يتعذر بدونه امتثال الاوامر الالهية
واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق
واكمل الفضلاء في الافاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولي التنقيب والتدقيق اعلم المتاخرين
لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سديد الاسلام والمسلمين
ابو منصور الحسن ابن المطهر قدس الله نفسه ونور رمسه وانار برهانه واعلى شانه ورفع
في الجنان مقامه ومكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولات وكان (النفس)
اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى بتهذيب الوصول فانه قد اشتمل (الى علم الاصول)
على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغزارة علمه ونزارة حجمه يحتاج
الناظر فيه الى الشرح والتنبيه احببت ان اعلق عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله
ممهدا لقواعده مشيدا لمقاصده من غير تطويل يفضي الى الملال ولا تقليل يوجب الاهمال والاخلال
فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله تعالى حسن التوفيق
والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا ونعم الوكيل **قال** المصنف قدس الله روحه بعد الخطبة
ورتبت هذا الكتاب على مقاصد **الاول** في المقدمات وفيه ثلثة فصول **الاول**
في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة



للتركيب **اقول** المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة
عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد بها هاهنا ما يجب تقديمه من المباحث على الخوض في (قبل)
مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هنا ما يفصل
المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو
باعتبار ما فان طلب ما ليس بمتصور اصلا محال وان يكون متصورا للغاية والا لكان طلبه عبثا ولهذا
بدا المصنف بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدم
ذي الغاية عليها في الوجود الخارجي ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء معين انما يتحقق بعد
العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان علم اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءاه الماديان
ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزؤه الصوري مهد قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي
حصول صورته في العقل يستلزم لتصور اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها
للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزاءه من الخشب والحديد لا من كل وجه
بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة والصورة او انهما من الافراد او كونهما قديمين او حادثين
بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور المركب لتصور اجزائه
ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة
قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم يكن تصورها من
الوجه المذكور صحيحا وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا
عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان هنا قسما اخر هو المراد وهو تصور المركب
من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية **قال** قدس الله سره فالاصول لغة
ما يبنى عليها غيرها وعرفا ههنا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على
اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات وبالاحكام العقلية وكون الاجماع
وخبر الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة والزكوة **اقول**

لما ذكر ان تصور المركب يستلزم تصور مفرداته وكان اصول الفقه من الاجزاء الثلثة المذكورة اشار الى
تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبني عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة الابتدائية
بالمدلولات عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون
اي لا يفهمون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن
من حيث استعداده لاكتساب المطالب وتبعه الاول يصدق الفهم على العامي الفطن وكذب العلم عليه
واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم
كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم
المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وبتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية
كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلها عقليين وبتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام
الشرعية الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وبتقييدها
بكونها يستدل على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال
على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتى به وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه ولهذا الاستدلال يسمى علمه فقها
وبتقييدها بكونها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة
والزكوة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام
بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يحتاج الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من
القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه الحد المذكور انها احكام
شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود تعالى
وعلم الملائكة عليهم السلام وعلم النبي عليه السلام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذن هذا الحد غير
مطرد ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور
بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة والنبي عم وعلم المقلد ايضا لان المقلد ايضا يستدل على عينها كل حكم
يعلمه تقليدا بانه افتاه المفتي وكلما افتاه به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت صورة دليله في

الكل واحد قال قدس الله روحه وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم اقول
هذا جواب سوال مقدر يورد على حد الفقه المذكور وتقرير السوال ان يقال الفقه من باب
الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعلون
جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو
معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية
حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي
وهذه مقدمة وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون
الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب
العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وبهما ينتجان وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق
الشرعي بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمتين
لا في النتيجة الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب
العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون
الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما قال قدس الله روحه وليس المراد بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه اقول
هذا جواب سوال اخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السوال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم
الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود كما في المقلد اذا
علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه
وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون
علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري
والجواب انا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل
وليس ذلك مرادا وانما على تقدير ان يراد بالعلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون
متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس ثابت قال
قدس الله روحه واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه اقول لما فرغ من
تعريف جزئي اصول الفقه الذي هو الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول

منهما اي الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى
وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه في المثال فيهما والى اسم موصوف
كقائم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المصنف قدس الله روحه اشار الى تعريف
الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء بالاندراج تحت نوع الاضافة التي هي جنس
اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فهي فرد من افرادها تخصصت باعتبار خصوص متعلقها
اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه وعرفها بغايتها وهو اختصاص فائدتها المضاف بالمضاف
اليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما ذكر فخر الدين في المحصول فانا اذا قلنا
مكتوب زيد لم يكن المقصود مختصا بزيد الا لكونه مكتوبا له فقط لا في كونه محسوسا ولا منظورا ولا غير ذلك مما يظهر
مشاركة غيره له فيه ح فنقول اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له قال قدس الله روحه
فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها اقول لما فرغ
من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه ثم ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه
يشعر بلزوم تعريفه لما ذكره اولا من تعريف الاجزاء وقوله مجموع طرق الفقه احترازا عن الطريق الواحد من طرق
الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه هي
الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في الصور
المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا او نذكر انه حجة في المسئلة الفلانية او انه وجد في المسئلة الفلانية
فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك
الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل اراد به البحث عن المفتي
والمستفتي والاجتهاد واحكامه واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه
الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد قال قدس الله روحه ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي
تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية اقول لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل
واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف في معنى اخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار
علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف
على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانه متألف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة

اجز

اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا العلم وهو لا التفات فيه الى
الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة وعرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطاري وهو كونه
علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار كون مجموع لفظي اصول
الفقه علما عليه على ما ذكره المصنف هو العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقولنا
العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد لخروج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينطبق عليها غيرها
وقوله التي يستنبط عنها الاحكام لخروج العلم بالقواعد التي تستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد
الاحكام بالشرعية لخروج القواعد التي تستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية لخروج القواعد التي
تستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المصنف هذا التعريف رسما لهذا
العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية
فانه صادق على هذا العلم وان لم يعتبر صدق لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل وان فرضنا عدم
كونه علما ثم هو رسم له باعتبار غايته قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير التفات الى مدلول
اللفظين المضاف احدهما الى الاخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف لا رسمه من حيث هو مسمى
اصول الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية قال قدس الله روحه ومعرفته واجبة على
الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة لذلك عليه اقول معرفة هذا العلم واجبة وجوبا على
الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه بحصولها لا من مباشر بعينه فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن
الباقين اما كونها واجبة في الجملة فانه قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع
التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما يستفاد من
ادلتها وهي انما تبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله
وجبت معرفة هذا العلم وهو الفقه وجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بوجوبه على الكفاية لانه تابع له بكونه
والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة قال قدس الله روحه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو
اقول اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة
لها شرعا وذلك يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته

من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يبين في علم الكلام اذ هو
المتكفل ببيان هذه الاصول فلاجرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن اللغة
والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما تستفاد من الكتاب والسنة وهما
عربيان فيتوقف معرفتها على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند
اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدًا وما احسن زيدٍ وما احسن زيدٌ فان الاول تعجب ومعناه
شيء احسن زيدا والثاني جحود ومعناه ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهامية ومعناه اي خلق من اخلاق زيد
احسن واي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على المعاني انما تستفاد من علم النحو فكان هذا العلم
متاخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع مسائل كل علم
من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل
اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الحمرة والخضرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم عن
اللون والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا عنها قال
قدس الله روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها اقول لما ذكر تعريف
اصول الفقه ووجه تسميته شرع في ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته ومرتبته صح
بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا
الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات
بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا
العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص
عن الشقاوة السرمدية بامتثال اوامر الله تعالى والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن
الشقاوة مقصود لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في
كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كالامتناع في كونه الة له قال قدس الله روحه ومباديه التصديقية من
الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام اقول لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد
لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم
وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادي

التـ

التصديقية فهي مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها وهي قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية تتكفل ببيانها علم
اخر يكون مسائل منه فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر
في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون
اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما
يستفاد من ادلتها فلو توقف الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات
تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما ذكروا
من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صورها على سبيل الاجمال فليس يستفاد من ادلتها بل هو معلوم
بالضرورة من الدين وح لا يلزم من كونه مبادي هذا العلم دور وفي انحصار المبادي التصورية لهذا العلم في
الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم المبادي التصورية واما التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو اما
الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مثبتة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب
الشرعي بدون الموجب مح وعلى معرفة صفاته تعالى ككونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله عليه السلم وثبوت
صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة
ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ انما تكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية
من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد
معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما بين في
علم اللغة والنحو قال قدس الله روحه وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه اقول
موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة لذاته او لجزئه او لعرض يساوي ذاته كالتعجب
والحركة بالارادة والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية
واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير
ذلك من العوارض الذاتية للادلة لاجرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال
لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصور المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة
الاحكام الشرعية في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم نسبة محمولها الى موضوعها
بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المسائل المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدم على القياس

وما شابه ذلك قال قدس الله روحه والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا والامارة ظنه

اقول لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المص بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم التصوري او الشامل للتصور والتصديق لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته تفيد العلم بشيء اخر وهو المحدود وليس بدليل بل وعلى سائر الماهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف

غير جامع وهذا الحد منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه ح لا يفيد معرفة العلم بشيء اخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقايق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله واخرون جعلوا المعرفة ما تعلق بالجزئيات والعلم ما تعلق بالكليات وينقسم الدليل الى لمي وانّي فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط فهو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة حماه والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الاخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا بحماه على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة فقد استدللنا بحماه المذكورة وهي التي تنوب في كل يومين مرة على قشعريرته وهما معا معلولان لعلة واحدة وهي تعفن اخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته دليل على وجود معلولها الاخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على العلة فهو اذا مشترك بينه وبين المعنى الاول الشامل له ولقسيمه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر الفلاني قال الرسول عليه السلام انه واجب وكلما قال الرسول عليه السلام انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية عقلية ولم يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لان النقلي انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه

وكل متعفن الاخلاط فهو محموم

في اخر الامر صح

صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول عم في جميع اخباره امكن ان يتالف من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة منتجة لمط ما وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات العقلية ان لا يتالف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء جميع القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتالف من النظريات دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي فالاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية ينتج كل وضوء تجب فيه النية والثاني كقولنا صلاة الوتر تؤدي على الراحلة ولا شيء من الصلوات المفروضة يؤدي على الراحلة ينتج صلاة الوتر ليست من الصلوات المفروضات وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمط خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم التوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على مدلوله واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد وبتقييد المط بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مط الا انه ليس خبريا واما الامارة فقد عرفها المص بانها الذي تفيد معرفة ظن بشيء اخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء اخر والهاء في قوله ظنه عايد الى الشيء الاخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن قال قدس الله روحه والعلم لا يحد والا جا الدور

اقول اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل في نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف اما نفسه واما غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعلومية واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعلومية على نفسه واجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم لكان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور مح ويلزم كون كل منهما اعرف من الاخر واجلى منه وذلك ملزوم لكون كل واحد منهما اعرف من نفسه واجلى من نفسه وانه مح وفيه نظر فان لمانع ان يمنع بطلان القسم الثاني من قسمي التالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما فهو ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى تحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم ح لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية

كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقة به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما بلى اذا كان المراد بالعلم المدعى استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها ولو كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقائق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهو مواد الحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد العلم مولفا منها ولا دور قال قدس الله روحه وهي م

والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى اخر اقول هذا احد تعريفات النظر فانه مركب واحد رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يتحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني التاليف المخصوص يجري مجرى الصورة والتوصل بها الى اخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي يتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي يتالف منها الحجج والتوصل بها الى اخر خاصة النظر تميزه عن غيره من الاقوال والمالم يتبين ثبوت محمول المطلوب بالنظر لموضوعه او سلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المط تحصل مقدمة وبانضمامه الى المحمول المط تحصل اخرى افتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا قال قدس الله روحه والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض مرجوحا والوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم والمركب لذلك مع اعتقاده اقول الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون يكون ذلك والحطوية نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول فاذا النظر اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقاد وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا نريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا نريد به التجويز الحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن

اعني

اعني الطرف المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل عن الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول جزء من الثاني ولا يكون في التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى قال قدس الله روحه

واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم اقول الرجحان اذا يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن اولى بالوقوع من الاخر بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرايطه كنزول المطر عند وجود الغيم الرطب في الزمان المعهود بنزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان قد يكون تارة علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا جرد عن الجزم فهو اذن جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقرب وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول وهو اعتقاد الرجحان جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بينه واعلم ان كون الاعتقاد جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذكر الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان والخلو عن الجزم قال قدس الله روحه ويشتجع العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين اقول الاعتقاد اما ان يكون جازما اولا والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا اولا والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا اي لموجب اما حسي او عقلي او مركب منهما اولا والثاني اعتقاد المقلد للحق والاول العلم فقد اشتجع العلم ثلثة اشيا الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون الا كذا والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل الذي لم ينقلب ذهبا وكون البحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم تصر عند غيبتنا اشخاصا فضلا في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور فيجوز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار اخر مغاير للاول قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الحكم الشرعي

Left margin notes: الرجحان م — مدققين م

الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير او الوضع والاقتضا قد يكون للوجود مع المنع من
النقيض فيكون وجوبا او لا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما او لا معه فيكون مكروها والتخيير
الاباحة والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا او دبارجع بنوع من الاعتبار الى الاول اقول
اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ
المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات والعقود والنصب وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به
الافهام يخرج كلام الساهي والنايم ونقض في طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله والله بما تعملون خبير
فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتاخرين
في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضا او التخيير والاقتضا هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع المنع من
نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم وهو الترك فاما
ان يكون مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض في عكسه
بكون الشي سببا وشرطا ومانعا كما نقول الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان
الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله
او الوضع بحيث تندرج هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة
منها انما هو لوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور في الكتاب ومن الناس من دفع هذا الاخير
بان منع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام واخرون بانها عايدة بنوع من الاعتبار
الى الاول اعني الاقتضا والتخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون
الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة منها للصلوة الا تحريم
الصلوة معها والى هذا اشار المص بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المص نظر وذلك لانه
قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضا الوجوب الى الوجوب
والندب دون الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه معوضا بهذا
النوع من الاقتضا لامن جزئيات المنقسم اليها عوارضها اعني التحريم والكراهة قال قدس الله روحه والواجب ما
يذم تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم
مقام الاخر فكان التارك اخل او يزاد في الحد لا الى بدل ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف

الحكم

الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريف متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدا بالواجب لتعلق الطلب
المؤكد بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط قال الله تع فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
فاذن الواجب اما الثابت واما الساقط واما في عرف الفقها فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسيم الحكم وهو
الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضا الوجود المانع من العدم فالواجب حينئذ الفعل الذي يتعلق به
الوجوب وقد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم فان التقسيم السابق مع تقدم
تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس الاحكام كاف في تعريفها لكن المص لم يكتف بذلك بل جرى على عادة
اهل هذا العلم في ذكر رسومها المنقولة عن اوايلهم واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله
الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تع قد يعفو عن تارك
الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان ما ليس بواجب قد يخاف العقاب
على تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعا يخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقولنا على بعض
الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا تركه
في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين
الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان الساهي والنايم والمسافر وغيرهم من ذوي
الاعذار الواجب عليهم الصوم مثلا و يذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقديرانتفاء اعذارهم فان اجيب
بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير
يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في الساهي والنايم
والمسافر والمص قدس سره حذف من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع
حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض في
عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب في المخير الامر الكلي
الصادق على الخصال المتعددة فبايها اتى المكلف كان اتيا به فلا يتحقق تركه للواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال
وان ترك الباقيات وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها
في اول الوقت ووسطه واخره واما الواجب على الكفاية فيفعل كل واحد من المكلفين قايم مقام الباقين لحصول غرض الشارع

وبالمنوع عنه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه ومالو وقوعه من غيره واذا اردنا
دفع النقض المذكور من غير تكلف جوابه ازدنا في الحد المذكور قولنا الا الى بدل والعلم لله كان ينبغي ان يضاف الى قوله
في الحد المذكور ما يذم تاركه قولا علي تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه علي المباح بل وعلي الحرام اذا ترك تارك
واجب او فاعل محرم اخر ولما حذف المصنف من الى لفظة شرعا لم يبق مطردا لصدقه علي كثير من الافعال المباحة
والحرمة والمندوب به فان تاركها اما لتعلق غرض لذام له بايقاعها الا بعذر شرعي او لكونه كافرا ابي ترك ذلك حراما او لتعزر
هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او ترك فعل او ترك قول ينبي عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة
ويرادف الواجب اللازم والحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب
بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا
الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب
لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا الكلام عند المتامل ضعيف فان الفرض
التقدير سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة
في الاصطلاح قال قدس الله روحه والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب
والقبيح اقول المحظور في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا علي القطع ومنه الحظيرة وهي
البقعة المنقطعة التي ياوي اليها المواشي ويقال ايضا علي ما كثرت افاته كما يقال لبن محظور اي كثير الافة واما بحسب
الاصطلاح فقد عرفه المصنف بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه علي الافعال المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها
غير الشارع من غير استحقاق كما قلنا في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل علي ان الذم علي الفعل والا لصدق
علي الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة انها محظورة اذا صدرت من فاعل المحرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور
عنه يعني ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى عند اي اصحابنا والمعتزلة لان الله تعالى كاره للمعاصي
وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة
والقبيح ومعناه الذي علي صفة موثرة في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا وسياتي الحسن في ذلك قال قدس الله سره
والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح
فهو ما تساوي وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب علي فعله ويطلق علي الحرام
وترك الاولي بالاشتراك اقول هذه تعريفات متعلقات بباقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب

البحث ح

٩

وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم في النائبات علي ما قال برهانا واما في العرف
فهو عبارة عما ذكره المصنف وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب والتقييد بجواز تركه فصل
يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة فان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب
الشارع او غيره مع عدم اثباته بلفظ يدل عليه لم يحصل المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان
لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مراد التحصيل دنيا وبيته او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل
والشرب والوطء قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق علي الامكان
الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء علي صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ
ما يدل علي احدها فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون علي الترك وقد يكون علي فعل اخر
فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال المندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف علي فعله الثواب والنافلة
ومعناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى احبه والتطوع ومعناه
ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهو ما يعلم عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة
مختص في العرف بالمندوب لحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص
بالمندوب بل يتناول كلما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي عم او بادامته عليه واستمراره علي فعله فان السنة ماخوذة
من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذكر اذا كان نفعا موصلا الي
الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في
العرف فقد عرفه المصنف بانه ما يتساوي وجوده وعدمه وكان ينبغي ان ينضم اليه قوله انه لا صفة له زائدة علي حسنه او بالنظر الي
خطاب الشارع اذ لولا تعيين ما في الثاني لم يطرد لصدقه علي جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او
محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكراهة وهي الشدة في الحرب واما في
العرف فقد عرفه المصنف بانه الراجح تركه ولا عقاب علي فعله فقوله الراجح تركه جنس له وللحرام وقوله ولا عقاب علي فعله
خرج الحرام وهو منتقض في طرده بالحرام اذا عفا الله عن فاعله بالمحرمات الصغائر فان تركها راجح ولا عقاب علي فعلها
لكونها تقع مكفرة وهو اعني لفظ المكروه مشترك بين ثلاثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله ودل علي ان
تركه خير من فعله وان لم يكن علي فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا
عنه بل لكثرة الفضل في فعلها قال قدس الله روحه الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو علي وجوه الاول الفعل

مختلفة
مصلحة ح
ح يطلق

قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلاة من ظن الطهارة
صحيحة على الاول خاصة وفي العقود ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو
مرادف للفاسد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع
من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة اقول عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا
والاوايل بانه مبدأ التغير في اخر وبعض العلماء بانصراف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه
متعددة والذي يجب ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المصنف كذلك وهو من
وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك
الافعال المعروضة لهما قد يكون من العبادات وقد يكون من المعاملات والمعروف الفعل الموصوف بالصحة
من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرفه المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء هو انه ما اسقط
القضاء فايدة الخلاف تظهر في صلاة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التقدير الاول لكونها موافقة للشريعة
من حيث هو متعبد بظنه والقضاء واجب عليه جديد وباطلة على التقدير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على
طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرائض
كصلاة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة
واما اذا كان من العقود فالصحيح منها هو ما ترتب عليه اثره اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته
انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مفسر بما قابل الصحيح فيهما فهو في العبادات
بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض
المقصود منه وهذا التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة لترتب اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب
الشبع على الاكل والري على الشرب وكذا ترتب بعض الاثار الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب الغفر على الحلف
ومنه ظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منه وهو مرادف الباطل للفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد
ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل
ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا تكلف لا حاجة اليه الا انه لا حجر في الاصطلاح وفي عبارة المصنف نظر
وذلك انه ضمير هو في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى مصدر
يوصف فان كان الاول كان قوله وفي العقود ترتب اثر السبب عليه يعني تعريف الفعل الصحيح في العقود ترتب اثر السبب

عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات
ما وافق الشريعة يعني تعريف وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل لمثل ما قلنا قال قدس الله روحه الثاني الفعل قد يكون حسنا
وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به ان يفعله او الذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم وقد يكون قبيحا وهو الذي
ليس له فعله او الذي على صفة تؤثر في استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع العجز والحق انهما
عقليان خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم
ولهذا الحكم به من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق المحق فينتفي
فايدة البعثة ولجاز الكذب على الله تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فايدة التكليف ولانه يؤدي الى افحام
الانبياء ولانا نعلم اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل وجه اقول هذا هو
التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل
قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم
فانه يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها او كذلك موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على
وجهين من افعال المكلف ولهذا اتى في الاول الفعل قد يوصف بالصحة وقد دليل على التقليل اما الحسن فله عند
المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق
الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله والذي
على صفة مؤثرة في استحقاق الذم ثم الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاح
الخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب منه له والثالث كترك رد السلام
والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك قيل على تفسير القبيح المذكور ما الذي تريدون بقولكم ليس له ان يفعله فان
ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى القادر للممنوع منه حسا كالمقيد وعلى القادر الخالي
مع النوم وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاول غير مراد بن قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب
الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا العقد المشترك بين هذه المعاني لانتفائه
لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي ولا مشترك بين النقيضين وايضا
ما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه وللمالك انه يستحق الانتفاع بملكه
بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر البطلان والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا

الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وبالعكس ويجب منع الحصر في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان
يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر واعلم ان الاول من
تفسيري الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفة فانه ليس له صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم
وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسيرا القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته او لصفة والثاني وهو ما له صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق
على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من التعريفين الثاني للحسن والثاني للقبيح لكن الاول في طرده والثاني
في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته فيقال لملايم الطبع كالشيء اللذيذ
انه حسن ولما ينفر عنه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما يقال العلم حسن والجهل
قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة
فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء انما تحسن وتقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها
المدح او الذم وتلك الوجوه قد تعرف بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تعلم بالاستدلال
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة
الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب الامامية والاوايل من المعتزلة
ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة
في ذلك فزعموا ان الحسن والقبح سمعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تع به وانما يكون قبيحا اذا نهى الله تع
عنه ولو امر الله تع بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لنا وجوه ذكر العلامة في
هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة
وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصحف واعرابه
وتكليف الزمن الطيران في الهوا وان من صدر ذلك منه اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع والا
لما حكم به منكر الشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك لمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم
الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح
عقليين لم يقبح من الله تع شيء ولو لم يقبح من الله شيء لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق
المحق ونفي الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين فتنتفي فايدة النبوة والغرض المقصود بها اذ

المراد

المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير
لعدم دلالة العام وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك بط بالاتفاق
الثالث لو لم يقبح من الله تع شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباراته وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فايدة
التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان الثواب متحققا بفعل الطاعة وترك المعصية
وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة
طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تع
بكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تع على فعله الثواب ان يكون
معصية وفيما توعد على فعله العقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بحرمته كونه حلالا او واجبا
ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام وذلك بط اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبيا والتالي بط اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه
فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا اذا
وجب علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي عم الخامس لو لم يكن الحسن
والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين من جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر
صدقا مختار الصدق والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا
اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه صدقا قال قدس الله روحه احتجوا بان افعال العباد
اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان ولقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس
وقد كذبناها في كتبنا الكلامية والسمع متاول بما ذكرناه في نهاية الوصول اقول لما ذكر الحجة على مطلوبه شرع
في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احدهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فهي قولهم ان افعال العباد
اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان
ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تع والاول محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح
فانه ان لم يترجح على تركه استحال تحققه لما ذكرناه من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك المرجح الاخر ان
كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تع لزم الجبر والاضطرار لان الله تع ان فعل المرجح وجب الفعل وان

لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم
للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم تتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع
وتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والمدح والذم واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسول والجواب عن الحجة الاولى انا نمنع من صغرى القياس وهي كون
افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان صدقها فهو باطل لجواز ترجيح القادر احد الطرفين اعني الفعل والترك على الاخر
لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان وايضا لو صح ما ذكر الدليل لزم نفي قدرته تعالى وهو باطل
بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة السمعية بما ذكره المصنف في كتابه المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد
وما كنا معذبين بالاوامر السمعية حتى نبعث رسولا او نجعل الرسول شاملا الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة
في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني
مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم
التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليان فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما
يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيان فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان
بذلك عن الوجوب والحرمة فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية انما
دلت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي
التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها قال قدس الله روحه
تذنيبان الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والتالي باطل والا لزم افحام
الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه دافع للخوف احتجت الاشاعرة بان الوجوب لا
لغاية عبث والغاية ان كانت عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب وان كانت اجلة امكن ايصالها بدونه
فكان عبثا والجواب لم لا يجب لكونه شكرا ولا يستلزم غاية اخرى والا لزم التسلسل او لم لا يكون الغاية اجلة ولا توسطه
يمكن ايصالها الا بجهة الاستحقاق بدون الشكر اقول التذنيب التفريع والتذنيبان المذكوران
بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي فيهما فرعان على هذا
القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة

الحنفية

الحنفية والامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المصنف في هذا الكتاب منها ثلثة الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب
المعرفة بالله تعالى عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان
وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر امتنع ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم
الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات
كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب علي اتباعه الا بالنظر في معجزتكم
فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام المصنف موضع نظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا
بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على
اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وغير
مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب
شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم
من حقيته افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم
التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من المقدم ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما
ضروريا الثالث انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المواخذة
على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كلما كان دافعا للخوف
فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون
لا لغاية او لغاية والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي
فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الغاية اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى الشاكر
والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني محال ايضا لانها اما ان تكون عاجلة او اجلة
والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة بسبب الشكر والثاني محال ايضا لامكان ايصال تلك الغاية الاجلة بغير توسط
الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب غاية اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب
ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر اخر مغاير له كما في جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر اخر والا لجرى في كل امر ان يكون
مطلوبا لغاية مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الغاية ح تكون مطلوبة لغاية اخرى والاخرى لاخرى وهلم جرا الى
ما لا نهاية له وانه محال او نقول لم لا يجب لغاية اجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا

بتوسط الشكر اولا لغاية عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الضرر الاجل بتركه
والحق ان يقال ان اريد بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك اجرا ذم له لذاته او لصفة
لازمة لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجوب للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون
لغاية اولا لغاية كما لا يصح ان يقال في نظايره وان اريد به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لغاية
او لا لغاية قلنا انه لغاية هي دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح الحاصل له بفعله واما التردد
في نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى
فتعالى الجبار الله عن الشكر اما ان يكون لغاية او لا لغاية ونسوق الكلام الى اخره قال قدس سره روحه الثاني
ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب
معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لنا انها منفعة خالية عن امارات المفسدة
ولا ضرر على المالك تعالى فيها فوجب حسنه كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه
فكان حراما وجوابه الاذن معلوم عقلا كالاستظلال اقول هذا هو المذهب الثاني من
المذهبين الذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث
عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه
بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون
كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما يشبههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف
بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثاني
هو المقصود بالبحث ههنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى
انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري
وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها على الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التفسير
بانه ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم واخرون بانا لا ندري هل فيها حكم ام لا ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلم هل هو حظر
او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول
الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة
فظ واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فبين واما انه متى

فيه

كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يجري مجرى الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني
كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على مالكه وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدورانه
معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة
واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة
والدوران غير دال على العلية على ما يأتي وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة
وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع
دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد
والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بحائط والفرق بين
الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق
يبطل القياس والضمير في قول المصنف وحسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها بحيث يرجع
الى الاشياء او الى المنفعة كان اولى قال قدس الله روحه الثالث الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في
سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك
اذا لم يوقعه المكلف على وجهه المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما
ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به اقول هذا هو التقسيم الثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا
وغير مجزي وهو كما ترى مورد هذا التقسيم اخص من موردي القسمين الذين تقدماه اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف
تارة بكونها مجزية كالصلاة الجامعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلاة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل
بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على جهته وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلاة
اما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا
فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون الفعل كذلك اي كافيا في سقوط
التعبد به اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجزي ان الاتيان
به غير كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك اذا اوقعه لا على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط
القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيبطل بوجه بيانه ان المكلف اذا اتى بالفعل مخلا عن بعض
شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزي وفاقا واجيب بان المسقط للقضاء ههنا انما هو الموت لا الفعل

الغير

فلا يصدق ح على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزي قال قدس الله روحه الرابع الواجب ان اتي به في وقته سمي
الاتيان اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل
سمي اعادة اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم
السابق العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم
ان العبادة الموقتة توصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعني الاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتي بها في
وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتي بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتي بها مرة ثانية
لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده عن شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان اعتبرنا
الوقت كان الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا
باتيان اخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبروا في الاعادة الفعل في الوقت فعلى
هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت
في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا
باتيان اخر واعلم ان المص جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن لما راينا ان بعض المندوبات موصوفة
بالاوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع قال قدس الله روحه وقد يعصي المكلف
اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله مات فيه فلو اخره وعاش قال القاضي
يصير قضاء وليس بمعتمد لظهور بطلان ظنه ولو اخر مع غلبة السلامة فمات فجاة لم يعص اقول
هذا فرع على ما تقدم الاول اذا غلب على ظن المكلف بالموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله
مات فعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به فلو اخره
وعاش الى وسط الوقت او اخره واتي به فيه هل يكون اداء او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين
يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر
يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والاثم يعصي بالتاخير عنه وهؤلاء اتفقوا على انه اذا وقع خارج
ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين وليس خارج ذلك الوقت
كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعله بعد وقته المعين وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره
ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله الثاني

لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه فاتفق موته فجاءة
او قبله قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين اول الوقت له قال قدس الله روحه ثم القضاء انما
يثبت عند تجدد سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت او مع عدم
الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال اقول
الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤده وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب ولم
يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها فان فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب
وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان
صدور الصلوة عنه في حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام عنها في
حال حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا للصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم
قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال
الا ان المسقط للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم
استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام تسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر
للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطاء
فان الحائض مثلا مامورة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال
لان الشافعي عندنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك وصح صوم
ذلك اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل به الى
القيد المذكور هذا في قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه قال قدس الله روحه الخامس
الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الذي يوصف مع قيام الاصل ليس رخصة
وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك اقول هذا تقسيم اخر للفعل
باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة
مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل عليهم السلام اولي العزم
لتاكد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه
كالصلوات الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل

وجوده

الشرا والاصطلاح عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح الاصل ليس رخصة لان جواز فعله لم يقترن بما
يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد يسمى الرخصة
بالوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من الشبع فان استبقا المهجة وحفظ النفس واجب وهو ممنوع بان الحيثية عزيمة
لا رخصة اذ لم يقم دليل على حرمة استبقاء المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث استباحة الميتة مع الخبث المحرم وقد تكون
الرخصة ندبا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلاة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه
لان اللفظ بالحد ههنا انما هو الفعل لانه باحث عن تقسيماته ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك
قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه واللام في قول المص كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول
الميتة المقدم ذكره قال قدس الله روحه المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول الاول في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ
يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ لمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما
ارادة المختار او سبق المعنى حال حضور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها وقوله واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها
تسمية للمسبب باسم السبب ولافتقار الاصطلاح الى مثله فيتسلسل وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف اقول
قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي اصول الفقه التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المص الى بيانها
على الوجه الكلي واعلم ان لفظة اللغة ماخوذة من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظه
اللسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقوله وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان
المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى
لا يكون الا بالوضع او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ
على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه والا لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه
بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص تلك اللغة بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح
وانه مح والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي الترجيح
مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال حضور
اللفظ بباله والثاني يتاتى في حق غير واجب الوجود تعالى ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها يتعلق

اما

اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى او الوضع بين الواضع والمص
اشار الى ذلك وبدا بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن
فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات
وحروف تسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم والجبائي
وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او من جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون
غيرهم ذلك الوضع بالقرائن والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يعلم
الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتاخرين احتج الاولون على التوقيف
بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف
كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة فالجميع اسماء ولان المحاورة بالاسماء وحدها
من دون انضمام الافعال والحروف اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة اللحمانية لانها متفقة في التركيب والتاليف ولو فقد اختلافها بالمقدار
والشكل لم يحسن جعلها اية لكون الاختلاف في غيرها من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها
تسمية للمسبب باسم سببه وهو من احسن وجوه المجاز الثالث انه لو لم تكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والتالي
بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لا تستحيل الى مذهب عباد والحصار الواضع
في الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من
المصطلحين قادرا على تعريف اصحابه ما في نفسه وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها
كما في الاول ويتسلسل وانه مح واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن
ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان رسول من رسله والتالي بط بدليل قوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على ارساله اليهم السابق على التوقيف
المستفاد منه والحق ان كلام المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصد كما يأتي قال قدس الله روحه
والاعتراض لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات
مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات او على ما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من
حملها على الاقدار عليها مع تساويهما في كونهما اية والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل ويمنع توقف التوقيف

على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في اجسام جاد به اقول اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين
بالتوقيف وهي التمسك بقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم
الالهام باحتياجه الى اسماء الالفاظ في محاورة زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها واقداره على الوضع بخلق
العلوم المحتاج اليها فيه ونسبة التعليم اليه تع لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال تع في حق داود وعلمناه
صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا
يقال علمته فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب
والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى
كلا التقديرين فكلما يعرف ماهيته او يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف
الطاري الثالث لم لا يجوز ان تكون تلك الاسماء مما اصطلح قوم خلقهم الله تع قبل خلق ادم عليه السلم وايضا لا يلزم من
تعليمه الاسماء كلها تعليمه اللغات كلها لاحتمال تعليمه معنى كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان ادم عم او غيره وضع
كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية وهي قوله تع واختلاف السنتكم
بان الالسنة لم تعين حمل لفظ الالسنة على اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز
اخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز اخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تساويهما
في كون كل منهما انه واجاب المص عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب على
المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني
زيادة الاضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة بالمنع من بطلان التالي وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه
من افتقار الاصطلاح الى سبق اخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلح غيره اصطلاحهم فيعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه
بالقراين والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل وعلى حجة ابي هاشم بالمنع من توقف التوقيف على
بعثة الرسل لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جادية وخلق علم ضروري للسامعين
لها بان الله تع وضعها لمعانيها قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى تشتد الحاجة الى التعبير
عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف وساعده الاخر والا لزم ما لا يتناهى
من الالفاظ ولان انواع الروايح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز الظاهر بازاء الخفي
ولم يقصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ واللفظ يدل

وضع ح

على الخارج بواسطة الاذهان لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص المختلف الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة
من النقل المتواتر او الاحاد او من المركب من العقلي كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا اقول
هذا الفصل مشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما يكثر الحاجة وتشتد الى التعبير
عنه والاخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان مقدور الواضع وكان الداعي اليه موجودا
والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو اللغات عن لفظ يدل عليه
واستدل المص عليه بوجهين الاول لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي
بط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا تتناهى
ولا يقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فمجموعه اولى بكونه غير
متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ يختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا
يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو
متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع
الروايح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها البحث الثاني في
انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته
الا الخواص كما يقول مثبتوا الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب للذات الجوهر كونه متحركا
فيقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان متحركيته حالة معللة بمعنى وانها غير واقع بالقادر
فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلايل الدقيقة والبراهين الغامضة فلفظ الحركة لفظ
متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا اتصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك
امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا مسمى للحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع اللفظ
للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع
ان كان هو الله تع فنسبة المعاني كلها اليه على السوية فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفاء عند الناس لا يمنع
الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه
ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله في لازمه واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه
ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من وضعه له ابتداء واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان
يمنع م

الى ح

ان اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل والتجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمنع
ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه
وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا لما تداولوه ولم يكثر تداوله واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث الثالث
في انه ليس المقصود بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل على ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة
على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع
للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض
من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث تمكن الانسان من تفهم ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب
الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها
موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم
الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون
كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة
لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها
الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا
له البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية وانما انما تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل
على ذلك انا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه انسانا سميناه باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول وظنناه فرسا
سميناه باسمه ثم لو زال هذا الظن ايضا وتحقق كونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات
للشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها
معها البحث الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء استقلالا لكونها امورا
وضعية فيجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل اما متواترا او احادا فالاول
ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنيهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني ككون لفظ الحمل موضوعا
للسحاب ولفظ الحاجة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين منقولتين
من نقلين فرتبهما العقل حتى حصل منهما نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا اذا استفدنا من نقل
صحة الاستثناء من الجمع المعرف ومن نقل اخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين

التقليل ان الجمع المعرف للاستغراق قال قدس الله روحه الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه
الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا التزاما
اقول لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني
وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية كدلالة
الصوت على المصوت وقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد تكون وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ
الانسان على معناه والمقصود بالبحث ههنا انما هي الاخيرة والوضع ههنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند اطلاق
الاول وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو
عالم بالوضع ورد بان الفهم يعلل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة صفة للفظ الدال والفهم صفة للسامع فتغايرا وقيل هي كون
اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم
المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان
الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان
وحده وعلى الناطق وحده وان كانت بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالة التزام كدلالة
لفظ الانسان على قابل صنعة الكتابة وانما وقع قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ
المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم
والعام وهو جزؤه لانه رفع احديهما واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ
الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو
الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ له والثانية بتوسط لزومه لما وضع له
وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط لانتقضت تعريفات الدلالات الثلث المذكورة واذا في قوله بتوسط
وضعه عائد الى اللفظ وفي قوله له عائد الى المعنى والهاء في قوله بتوسط دخوله عائد الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له
عائد الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائد الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما
الباقيتان فهما لمشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما
لفهم الجزء واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني لانه لولاه لم تحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم
ولا للمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط

الكرسي حو

ذكر

في نفس السامع... المعاني المفردة مع نسب بعضها

علم حو

الذي دل عليه اللفظ لم يكن عائدا الى المعنى

اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتقابلة في الخارج قال قدس سره والدال بالمطابقة مفرد
ان لم يقصد بجزئه الدلالة علي جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد اقول هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة
الي المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة علي جزء معناه حين هو جزؤه
او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وع اذا جعل علما ولما له جزء غير دال اصلا كعم
اذا جعل علما او دال علي غير جزء المعني كعبد الله حال العلمية فان له جزءا دالا علي غير جزء المعني او دال علي جزء المعني لكنه غير
مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة علي جزء معنيه وبالناطق الدلالة
علي الجزء الاخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة علي جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان
الناطق او غير تقييدي تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء ما هو اعم من المحقق
والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حالة كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما جعل المص هذا التقسيم تابعا للاول
لان مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الي المفرد والمركب اما التضمن فلان
اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الي المعني التضمني مفردا ومركبا معا فلا ينضبط كالحيوان الماشي مثلا فان هذا المجموع
يدل علي الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه علي جزء معناه التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي
علي شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن فح يكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا علي الجسم الماشي
لكونه جزءه مع دلالة اجزائه علي اجزاء هذا المعني كدلالة الحيوان علي الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة فح يكون الماشي صح
مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر
اللازم البين لم ينضبط لانه تختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث الثلث لقائمتين لازم بين
عند المهندس وغير بين عند غيره وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه يقسم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها
وضعية محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان علي ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الي شرح التعريف المذكور
في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة علي جزء معناه حين هو
جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة قد عرفت فائدته وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة
يخرج سائر المركبات وقوله علي جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فانه ح مفرد مع ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا علي جزء معناه
وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما علي شخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة علي جزء معناه لكن
لا حين هو جزؤه فان الجزء كالحيوان في المثال المذكور حين هو جزء هذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة علي جزء

المعني

المعني والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة علي جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم وعبد الله نعتا وقد علم
من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا وقد يكون مركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال
ذلك وح يصدق علي ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب وهو قوله علي جزء معناه حين هو جزؤه فيجب ان يزاد في التعريف
من حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما في طرده وعكسه ومع هذه الزيادة يستغني عن القيدين المذكورين الاخيرين
قال قدس سره والمفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع نفس
تصوره من وقوع الشركة اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعني صادقا علي كل واحد منها فهو الجزئي
كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه
فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود تع او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد
وعمرو وسواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او لم تتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي علي معني اخر اعم من الاول
وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمي هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الي ما فوقه وهو تحته والاول يسمي
جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد وان يكون مندرجا تحت ماهيته المعراة
عن المشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معني الجزئي الاضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي جزئي اضافي ولا ينعكس
فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الي الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية بمعني ان الاعم جنس
الاخص لا تنفك كما في التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعان لجزئية المعني وكليته فان اللفظ الموضوع للجزئي
يسمي جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعني الكلي يسمي كليا باعتبار كلية معناه فاذن الكلية والجزئية للمعاني
بالذات وللالفاظ بالعرض والمص اضاف التصور المانع من الشركة الي الهاء العائدة الي المفرد فان قصد به اللفظ المفرد
احتاج الي زيادة لفظة معناه واضافة التصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة والا ح يكون
عائدة الي المضاف وان قصد به المعني المفرد لم يحتج الي هذه الزيادة الا انه انما بحث هاهنا في تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغي ح
ان يبين مراده من المعني المفرد واللام في المفرد علي التقدير الاول للعهد وعلي التقدير الثاني للجنس قال قدس الله روحه
والكلي اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما اقول
يريد تقسيم الكلي من المعاني الي الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما
تزداد عليه بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق علي زيد وعمرو وخالد وبكر ورسموه بانه كلي
مقول علي كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها اي جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا

معناه
علي جزء
يقصد به
حين هو جزؤه ح

خ
معناه

الموات

تصور معناه عن الشركة
لا تصوره ويحتمل ان
يكون قد حذف المضاف
واقام المضاف اليه مقامه
ويكون تقدير الكلام
ومعني المفرد جزئي
ان منع نفس تصوره

والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشترك بينها ورسموه
بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان ورسموه بانه كلي مقول
على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والسايل عن الشيء بما هو يطلب كمال حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز
له عن غيره المقوم له وهذه الثلثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية
بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة
فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا بها بل يشترك غيرها معها فيه فهو العرض العام كالماشي للانسان فانه كلي يقال — ورسموه صح
على حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يشملهما العرضي فالكليات هي باسرها خمس لا غير
النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى البواقي بالمشاركة
والمباينة لا يليق ذكره ههنا وهو بالكتب المنطقية انسب قال قدس سره وجه الخارج اما لازم للماهية او للوجود
او مفارق والمفارق اما سريع الزوال او بطيئه وسهل الزوال او عسره اقول الخارج عن الماهية اعني العرض لما سواء — المفارق صح
كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه
او مفارقا واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا وتوهما مثل الزوجية للاثنين والفردية
للثلثة او للوجود كالاسود للزنجي والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد
يتصور زنجيا ابيض ورومياً اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم
له حالة وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرناه في المثال
والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل
الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود قال قدس الله روحه الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان
استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم
الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث اللاتي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة
على معناه بل يفتقر في دلالته عليه الى انضمام لفظ اخر اليه كما تقول زيد في الدار او على السطح والثاني اما ان يدل بصيغته ووزنه
على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحاضر والمستقبل او لا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه
الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كرجل وفرس وثوب
وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم وغد فانها

او يستقل في الدلالة [illegible] لفظ او اسم [illegible] الاداة [illegible] لفظ [illegible]

السا

السامع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذلك دخل امثالها من الاسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون
الاول غير مطرد والثاني غير منعكس قال قدس الله روحه الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى
والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلف بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان تكثرا فهي المتباينة
سواء تعاندت الموضوعات كالضدين اولا كالذات والصفة وان اتحد المعنى خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو
المشترك ان وضع لهما معا بالنسبة الى كل واحد منهما والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل
في الثاني لا لانه لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي ان كان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول — ان صح
هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني
المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام اعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون واحدا ومعناه واحدا
او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فاقسام اربعة الاول ان يكون
اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون متشخصا او غير متشخص والاول يسمى اللفظ
علما او مضمرا لانه اما ان يحتاج في دلالته على معناه الى القرينة زايدا على الوضع او لا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما
يدل على معناه من غير احتياج الى القرينة زايدا على كونه مسمى به وموضوعا له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على المتشخص
بعينه اذا اقترن بقرينة كتكلم او مخاطبة والثاني وهو كون المعنى غير متشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السوا
من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذي يتساوى فيه افراده كزيد وعمرو وخالد
ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا لمعناه او لا بالسوية بل يكون افراده متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى
به من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدها اقدم من
ثبوته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه
في العاج ويسمى الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي بذلك لان السامع له يتشكك بين كونه مشتركا وكونه متواطيا
لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة ولكن ذا نظر الى اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا
لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهذا معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا
الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ وتسمى تلك الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان
لكل منهما معنى غير معنى الاخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع مرادف للفظ — لفظان صح
مشترك كالعين مثلا لحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير مباين للاخر لان تكثر المعنى ههنا ليس

التباين

بتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الاخر والتنافي
تحقق بين اللفظين سواء تعاندا موضوعاهما بالتضاد كالسواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة
والعدم كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الاخر اما باعتبار
كونه جزءا كالانسان والحيوان او وصفا لازما له كالانسان والضاحك او جاز كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الالفاظ
متباينة واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا
يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ وتسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة
كالانسان والبشر والاسد والسبع والليث والمراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك
وبالتوافق دنسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فان قلت
يلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر شخصا كقولنا انسان انسان مرادفا لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد
باتحاد اللفظ وتكثره باعتبار نوعه لا باعتبار تشخصه والالفاظ المتكثرة ح واحدة فليست من هذا القسم وانما
لم يعتبر الوحدة بالتشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك
الحيثية دالا دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو اقسام لانه اما ان يكون
موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا والاول المشترك كالقرء للحيض والطهر والجون الموضوع
للسواد والبياض والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب الى سوى ذلك اللفظ بالنسبة الى معنييه
او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الاخر وحده امر
معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم
وكان مجملا والمصطلح ترك عكس ذلك بناء وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة
اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني
المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد وان يكون موضوعا لاحدها ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله
في المنقول منه او يغلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول
اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه
على استعماله في المنقول منه سمي منقولا لان الناقل له اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا
لغويا كالقارورة الموضوعة او لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الانية المخصوصة المتخذة من الزجاج

والثاني

منه صح — انما هي صح — الموضوع صح

والثاني يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء نقلها الشارع الى ذوات الاركان المخصوصة والاذكار المعينة
وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية
والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقله اهل العرف الى الفرس مثلا
كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة سمي مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر
الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وانما التقييد للمرتجل لمخالف
لما فسره النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما للشيء ولم يكن منقولا اليه من معنى اخر قبل والثلثة الاول اعني كون اللفظ
واحدا ومعناه واحدا او كونه كثيرا ومعناه كثيرا او كونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك لاتحاد معنى
كل لفظ منها فهي نصوص وفيه نظر لما بيناه من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المتباين كالعين والقرء ثم تحقق
الاجمال لتحقق تعدد المعنى واعلم ان اللفظ منه في قول المص فهو العلم ضمير اللفظ المتحد والهاء في قوله افراده عائد الى
المعنى الكلي واشار الى الكلية بقوله ان تساوت افراده فانه لا تحقق الافراد الا للكلي فينبغي ان يضم الى ذلك فيه ليتخصص
ما فيه التساوي والا لم يتعين كونه متواطئا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم
الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ ح مشككا الا انه يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها في
جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظ والا لما صدق على شيئين انهما متساويان ضرورة ثبوت التغاير بين كل اثنين
منهما بشيء والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد والثاني قوله وان اختلفت عائد الى الافراد والهاء والالف في قوله ومقابلا
عائدان الى الاولية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل ههنا تقابل التضايف كما يقابل الاشد به مثلا الا
ضعيفه وقوله فهي المتباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله فهي المترادفة اشارة الى الالفاظ وان لم يكن
منطوقا به لان قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد الالفاظ ههنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى المعنيين وان لم
يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منهما وقوله
اليها وقوله لاحدهما قال المص رحمه الله الرابع المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان
احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه اقول هذا تقسيم اخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع
باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ المفيد لمعنى اما ان لا يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى
بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها اولا والثاني النص وهو الراجح الدال على معناه المانع من النقيض وهو لغة
الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون

وكأن — للفظ صح — فمقابل صح — اللفظ صح

نصا بالنظر الى الغير لعدم ارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون ماولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس وماول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والماول في ان كلا منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والماول وينفصل المجمل عن الماول بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقوله وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد بتساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظر اذ الحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه قال قدس الله روحه والخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية فهو الامر ان قارن الاستعلا والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعا ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والقسم والندا والعرض وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او من غيرهما اقول لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول الانسان لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه في رتبته من غير استعلا عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعا كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والندا مثل يا يحيى والعرض مثل الا تنزل بنا وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال

الصدق

عن المحل

الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة ومتكلم مخصوص ويدخل فيه ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله عم وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والى طرف المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين يقع احدهما قيدا للاخر ومخصص له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد كهذا في المثال فان لفظ الانسان قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ كالانسان الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما تكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل صعد على او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد عمرو ومن فعلين مثل جلس تكلم ومن حرفين مثل من في والضمير في قول المص او غيرهما عايد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهي لغة الالة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم مما ذكره المص من التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه

[illegible]

قال قدس الله روحه السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى او غير دال كالحرف المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية اقول هذا تقسيم اخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الى انه لا يناسب تقاسيم المفرد السابقة لما عرفت من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة ا لفظ مفرد دال على لفظ مفرد اخر دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ اخر دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ اخر دال على معنى كقام الدال على معناه ب لفظ دال على لفظ اخر غير دال

في

واحد

[illegible]

على معنى وذكر ونحوه في مثاله لفظ الحرف المعجم فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء مثلا
فانها لا تدل على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على
معنى فان الالف تدل على المدة والباء تدل على رقمها المخصوص وكذا باقيها وح يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من
الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم دلالته على شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان
في هذا الجواب اعترافا بدلالة النوع على معنى ما فلا يندفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال المراد بدلالة
اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار
كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا تكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ
الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل
فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء واما التمثيل بالحرف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه اخر وهو انه
لفظ دال على لفظ مركب ومورد القسمة اللفظ المفرد وفخر الدين انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ
مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب ح لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو لفظ كلفظ الخبر فانه دال
على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على
معنى و لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار
اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والمصنف طاب ثراه اهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه
لا يلزم من عدم وجوده حين لا يتكلم الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم
وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد وضعت الفاظ للمعدومات بل للممتنعات وقد ذكر بعض الشارحين
في مثاله الهذيان والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل
وان اريد ضم لفظ الى اخر جاز وقد وجد لفظ دال على مثل ذلك كالهذيان فانه لفظ واحد صادق على
مثل قولنا ديز لجر وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون
مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا مفردا او مركبا ككلمة قولنا لفظ قال

الفصل الرابع في الاشتقاق الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل تدور في تصاريفه حروف ذلك
الاصل الاصول وهو بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف او الحركات او بهما فالاقسام خمسة عشر
اقول لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفة وذكر المصنف طاب ثراه الاول والواقعة

اول مباحث المشتق وهو في الفرق بين الفرع والاصل واقسام المشتقات

واصنافه

واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم
الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او احكامه اما
الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وزيف
بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب
يضرب فانا نجد بينهما تناسبا والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال اخرون الاشتقاق اقتطاع فرع
من اصل تدور في تصاريفه اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف تنقل الكلمة
المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها لتدل على المعاني المختلفة والتصاريف لغة جمع تصريف وهو
مصدر صرفت الشيء اذا جعلته في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح في مهابها وحروف الكلمة كالمادة — في من مهابها
والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى
الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على
المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب وضربت
واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل
والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على تتبع الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على
لا حو — طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب ابقاؤها عند تصاريفه
وجدهم — وحروف الزيادة عشرة يجمعها قولهم اليوم تنساه ولكن ليس المراد انها تكون زائدة دائما بل ان كل حرف زائد
فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل
وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول والاشتراك
اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او بهما معا او نقصان حركة
او حرف او بهما معا او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه
واحدا وهذا خلف واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلاثة وهي
الزيادة ح — زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان فتصير ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلاثة مع
احوال النقصان الثلاثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلاثة في مثلها تسعة فاذا ضمت الى الستة صارت خمسة عشر
والستة سابقا اذ ليس فيها الا تغيير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلاثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلاثة الثانية

في اقسام المشتقات تفصيلاً

واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاولى في الثانية فمركبات اذ كل واحد منها تغير ان تغير زيادة
وتغير نقصان قال قدس الله روحه ا زيادة الحركة طلب من الطلب فان حركة البنا كالجزء بخلاف حركة الاعراب
العارضة ب الحرف فقط كاذب من الكذب ج زيادتهما معًا طالب من الطلب زيد الالف وحركة البا البنائية
د نقصان الحركة فقط حذرا من حذر نقصت حركة البناء ه نقصان الحرف فقط خف من الخوف
و نقصانهما معًا عد من الوعد نقصت الواو التي عوض عنها الهاء وحركة الدال ز نقصان الحركة
مع زيادة الحرف كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة ح نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم
نقصت حركة الميم وزيدت اليا ط نقصان الحركة مع زيادتها اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت
الهمزة متحركة وكسرت الراء ي نقصان الحرف مع زيادته ديان من الديانة نقصت التاء وزيدت يا
ساكنة يا نقصان الحرف مع زيادة الحركة ثبت من الثبات نقصت الالف وزيدت فتحة التاء البنائية يب
نقصان الحرف مع زيادتهما خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء يج نقصانهما معًا مع
زيادتهما ارم من الرمي زيدت الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء يد نقصانهما مع
زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت كسرة العين يه نقصانهما مع زيادة الحرف كال
من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمت في الثانية اقول لما اشار
المصنف الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل
وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بدا بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا
فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية
والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع
الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وما ذكره من امثلة الاقسام
كلها ا زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على
المشتق منه وهو المصدر بفتح الباء وهي حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء
لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زائلة عنها عند زوال
العامل فلم يكن معتدا بها وقيل على هذا التسليم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة
الشخصية والصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا

اوجرا وتلك لازمة للاسم المعرب الصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى اعتبار حركة الاعرابية المطلقة
فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله ان يكون ولا انبا في هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسما
الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب له والاعراب اصل في الاسما من هذه الحيثية بخلاف
الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر
الى الوضع اصله الوقف بدليل نصهم على ان الاصل في الافعال البنا والاصل في البنا السكون فكيف حركته اصلا ويمكن ان
يجاب بان حركة الاعراب سوا كانت شخصية او نوعية فهي انما تلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكان الشخصية
محتاجة الى عامل شخصي كذلك النوعية محتاجة الى العامل نوعي فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البنا فان لحوقها للكلمة لا بسبب
خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البنا والغاء حركة
الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها عن مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل
فان الراء في المثال الاول والتاء في الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل ب زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب
فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما يزداد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة ج زيادة الحركة
والحرف معًا طالب من الطلب الذي هو المصدر القاء وحركة البا للبناء ولم يعتبر حركة البنا قلنا في مثال هذا القسم
ضارب من الضرب زيد الالف وكسرة الراء د نقصان الحركة فقط مثل حذر من الحذر فان الراء في حذر الذي هو اسم
الفاعل ساكنة وفي فعل الماضي متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البنا وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل
الماضي ولو لم يعتبر حركة البنا قلنا في مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق وساكنة
في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل
قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكد ه نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة
في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق و نقصان الحركة والحرف معًا عد من العدة نقصت الهاء التي هي
عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة في العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما
هي في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تا ز نقصان الحركة مع زيادة الحرف كرم من الكرم نقصت فتحة الرا
وزيدت ضمتها ح نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزيدت يا وهذا بناء على
الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه يقال في مثاله عاد من العدد نقصت حركة
الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الف بعد العين ط نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة

الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرت الراء فيه نقصان الحرف مع زيادته ذيان من الذبابة نقصت التاء التي هي تاء عند الوقف
وهي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل عليه ان حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة
في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل القسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف
والمثال لهذا القسم واكف من الوكيف نقصت الياء وزدت الالف فيه نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات (المطابق ح)
نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء فيه نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت
الواو وزدت الفاء وفتحت الفاء للبناء فيه نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي زدت
الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحت الراء فيه نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط عد من الوعد
نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين فيه نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحرف فقط مثل كال
من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الفاء بعد الكاف ه
قال قدس سره ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات الضرب والضرب
قائم بغيرها اقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل
اربع الاولى في انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب
المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها
المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة (انتفا ح)
فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وح يمتنع صدق الضارب
على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تع متكلم وليس الكلام قائما بذاته تع لانه عبارة عن الحروف والاصوات
الحادثة الممتنع قيامها بذاته تع وانما تقوم باجسام جادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام
المعنى بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه مح وايضا يصدق عليه تع انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تع لانه عبارة عن
المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تع بالضرورة فان قلت لا نم ان الضرب
قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم بالمضروب بل المراد به تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا
بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تع باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجادية بل باعتبار قيام المعنى
القديم اعني الكلام النفسي الذي تدل عليه الحروف والاصوات بذاته تع والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق
والقدرة حالة الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله تع صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التاثير

لفظ

ليس

للاثر صح

ليس امرا مغايرا والا لزم التسلسل ايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونهما
متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير اخر وتسلسل والقول بان الكلام النفسي اي القديم بط لكونه غير معقول وقد
بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس هو عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المط ايضا لانه ح ليس قائما بذاته تع لكونه حادثا وامتناع قيام
الحوادث بذاته تع اذ لو كان قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق التي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم
قدم المخلوق وانه مح احتج الاشاعرة بالاستقراء وهو هنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة
على ذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه لوجود الصور المذكورة قال قدس الله روحه ولا يشترط
بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال
والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن للنائم اقول هذه المسألة
الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب
اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا للجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف طاب ثراه منها اربعة الاول
ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله له في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما
ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة وح يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس
بضارب في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم
الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمروا امس ولو لم يجوز عندهم ان اسم الفاعل
يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض والا لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة اطلاقه
بمعنى الماضي في الجملة اما كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما
صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية بعدم
السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فماهيته ممتنعة التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون
ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة
استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق
على النائم انه مؤمن والتالي بط وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق
او عنهما على كل التقادير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود
المشروط عند عدم شرطه قيل على الاول ان مورد التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة

لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي بط اتفاقا فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال
زيد ضارب عمروا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك وهو بط اتفاقا وعلى الثالث ان الاشيا
التي يمتنع اجتماع اجزايها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزايها وعلى الرابع بالمنع من كون
صدق لفظ المؤمن على النايم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له
الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قايل بالفرق
بين ما لا يجتمع فالقول به خارق للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق
الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة قال قدس الله روحه وقولنا ليس بضارب الان لا
يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي من اطلاق كافر للمؤمن بعد الكفر لا يقتضي المنع من المجاز اللغوي اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار
الى ما عارض به الاشاعرة وهو الى اربعة وذلك وجهان الاول ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق انه ليس بضارب الآن
ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس
بضارب الآن صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الان وصدق الكل
ملزوم لصدق كل جزء من اجزايه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا
يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه مح والجواب المنع من استلزام ليس بضارب الآن لصدق ليس
بضارب مطلقا لان ضاربا الان اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم
الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان
صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة
مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآتي كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا
ليس بضارب الآن كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان
ذلك نفيا كليا لساير الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المصنف ره بقوله وقولنا ليس بضارب
الان لا يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزايه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات اما
في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وفي قولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزؤه ليس بصادق
فان قلت ليس بضارب الآن قضية اعم من كل قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة وهو اخص د

موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق العام بالضرورة قلت لا نم انها
وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس قيدا للسلب مطلق الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا
الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الان ليس بضارب بضرب موجود الآن ولو كان المراد به كون الآن قيدا للسلب مطلق الضرب
منعنا من صدقه وكيف لا ومدعانا انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده
ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لكن لا نم انه ح يمتنع ان
يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان انما تناقض المطلقة الدايمة الثاني لو لم يشترط بقاء
المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول صلعم انه كافر والتالي بط بالاجماع
فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها الجواب ان المنع ههنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو سايغ بالنظر اليه
وانما منع منه الشرع تعظيما لشان الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع
قال قدس الله روحه ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق لمحالها اسما منها اقول هذه مسئلة
الثالثة من المسايل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا
للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد بدونه والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروايح كرايحة المسك والعنبر والكافور وغيرها
قايمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسما اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى
بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان ايجابه للاشتقاق مشروط بكون
ذلك المعنى القايم بالذات ذا لفظ موضوع بازايه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى
فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروايح وان كانت قايمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم
يوضع لشي منها لفظ بازايه قال قدس الله روحه ومفهوم المشتق شي ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية شي اقول
هذه رابعة المسايل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شي ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية
ذلك الشي من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل على
شي من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشي ذي بياض واما خصوصية ذلك الشي فلم يوضع لها اللفظ
ولا هي من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه ان يقال لو كان مفهوم الابيض الشي
جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض

جسم ولا شك ان هذا الكلام بعد ذلك غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام
مفيد وفايدة فافهم قال قدس سره الفصل الثامن في الترادف ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه والامكان
ان تضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة
على الفصاحة وتمام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها اقول الكلام في الترادف
اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث هو
كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوعا للفظ اخر يخرج اللفظ المباين لغيره
من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر موضوع
لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والترادف لغة المتابعة وانما اهمل المص طاب ثراه تعريف المترادف ههنا
اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن استيناف ذكره واما احكامه فمسايل الاولى في انه جايز ويدل عليه
انه لو لم يكن جايزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جايزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى الغير فهو
معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحدة من لفظي الاسد والسبع موضوعة
للحيوان المفترس وان كل واحدة من لفظي الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود
والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع
قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن
ان يضع واضع لفظين او ازيد لمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوايد مثل اتساع العبارة
وتسهيل النطق والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من الفصاحة في البلاغة في النظم والنثر والقيام
وزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر مثل قول الشاعر ابلى الهوى اسفا يوم النوى بدني وفرق الهجر بين الجفن والوسن
فانه لو قال بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع وهو
الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة
فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متحدين بحيث يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل
احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام وفي الالفاظ
الفرعية كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف
وهو كثير مثل مسايل الجد وسايل فان الثاني جمع وسيلة المرادفة للوصلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظ واحد من اللفظين المترادفين

[margin: الترادف عبارة عن توالي الالفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد]
[margin: واحد صح]

للوسيلة

للوسيلة وعليهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحللت فيهم سايلا فوا بن جودا سايلا
ولو جعل تلك الالفاظ مشتركة لاتحادها وتعدد معانيها لم ينافي كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر
بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه فيصح تعريف الاخفى بالاظهر وربما
انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس
وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم
من المتكلمين الى ان هذا هو معنى التحديد اذ معناه الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطاء فان الحد
يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال قدس سره ويمكن افراده بخلاف التابع والموكد يفيد التقوية
لا اصل المعنى والحد يدل على علل الشيء المغايرة له ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب
من عوارض المعاني اقول ههنا مسئلتان اخريان من مسايل احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها
مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن قال قوم هما مترادفان وابطل المص
طاب ثراه ذلك بان المترادف يصح افراده اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقولك هذا بشر ان الانسان لفي خسر
والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال عقيب ذكر متبوعها فلا يكون التابع مرادفا
ومنها الموكد والموكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطاء لان الموكد انما يفيد تقوية دلالة الموكد على معناه
لا اصل معناه والموكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالموكد والموكد
غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من
لفظ اخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على الموكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل على الموكد مع انه غير
جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر كالموكد بتكرير اللفظ وكون الموكد باللفظ ثانيا
التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولا يخفى ان بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال
التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له تحقيقا والموكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له تحقيقا
على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رايت زيدا نفسه او عينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كجاءني الرجلان كلاهما
والمراتان كلتاهما وللجمع مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما المفرد كقوله صلعم
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل او الجملة كقوله صلعم والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز
التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه يستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد والمحدود كالحيوان الناطق والانسان فذهب

[margin: يكون صح]
[margin: باطل باطل صح]
[margin: والله لاغزون قريشا صح]

بعضهم الي انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل عليها بالمطابقة علي تلك الحقيقة لا علي علل الحدود اعني مقوماته
التي منها يتحقق حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة علي تلك الحقيقة لا علي عللها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين
المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الي جوازه ومنعه فخر الدين وفصل اخرون فاجازوا
اقامة المترادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية
والاضافة وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسط عروضها لها تعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معني الي
معني اخر حال التعبير عنهما بلفظ لكل منهما امر ادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما قطعا فانه جاز ان يقال رايت انسانا
يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب سبعا او رايت انسانا يضرب سبعا و رايت بشرا يضرب اسدا لاتحاد المعني في
الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خداي اكبر
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما الجواب المنع من الملازمة ان ارادوا التكبير للافتتاح وذلك لان الشارع اوجب
النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا الدلالة علي مفهوم الله اكبر
فلا نم بطلان التالي وحقيته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعني لما اتحد في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه
من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته
مستلزما لمفسدة وهو اختلاط احدي اللغتين بالاخري كان ممتنعا وان كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر
الي العقل والشرع معا واما بالنظر الي اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ اخر من غير لغته مهمل بالقياس
الي تلك اللغة ولا يخفي ما افاده اللفظ المستعمل فيها والاهي في قول المص طاب ثراه ويكون افراده عائدة الي
المراد [illegible] الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع
لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول لهما المجاز ومن
حيث هما كذلك خرج منه المتواطي المتناول للمختلفين الا من حيث الاختلاف ووجوده دال علي جوازه والامكان ووقوعه
من القبيلتين او من القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس
واحتج النفاة بالاخلال بالفهم علي تقدير صحيح لان مع القرينة لا اخلال وان الفائدة الاجمالية موجودة اقول
لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعني في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم علي
الكثير بالذات ولكون المترادف عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم علي المجمل
وقد عرفه المص طاب ثراه بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس والتقييد

مطلقا ح

بحو

بالموضوع يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة
وهو المرادف اولا وهو المنفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة
وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي
ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعني المجازي ثانيا متفرعا علي المعني الحقيقي باعتبار العلاقة التي
بينهما وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان
والفرس وهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما
تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعني نعم في المحصول
قيد الحقيقتين بالاختلاف وههنا اهمل ذلك واظن ان ذكره هنا سقط من الناسخين لان في شرح التهذيب ما يدل علي
ذكره وايضا ذكر في التهذيب من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك يعني الضمير اولا وهو ضمير الحقيقتين ووحده
ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الي الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل علي ان
وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو علي سبيل البدل اذ الموضوع لحقيقتين او ازيد علي سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما
ثانيا فلان الحقيقة انما تصدق علي الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك
بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله ومن حيث هما كذلك يخرج به المتواطي فيه نظر لان المشترك لفظي يخرج بقوله الموضوع
لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه علي
تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعني الواحد الكلي الصادق علي تلك الافراد
فيها لا لانها موضوعات اللفظ وقوله لخروج المترادف بتعدد الحقيقة فيه نظر اذ قد تتعدد معاني المترادف كمرادف اللفظ
المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب واخرون انه ممتنع والمحققون
علي انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر
علي البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الي فهم احدهما ولا الي معني مشترك بينهما بل يبقي الذهن مترددا بينهما
الي ان يحصل قرينة تدل علي تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لبادر فهمنا للمشترك منهما ولو كان
حقيقة ومجازا لبادر فهم المعني الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الي الاخر لفهمنا المنقول
اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعي وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الي اقبل وادبر
والجون بالنسبة الي البياض والسواد واما الثاني فظ واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولا انا نعلم بالضرورة امكان

ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ونعلم ايضا
امكان وضع الالفاظ من القبيلة الواحدة للمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل
واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن
قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة فانا نقطع بعدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها
مفصلة واحتج المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر
يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه
اما ان يذكر مقترنا بقرينة زايدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فايدة او لا بقرينة زايدة فلا يفهم منه شيئا اصلا فيكون اطلاقه
عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع
معنى اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعقلاء وتردد السامع بين المعاني المذكوره
انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون منافيا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة معه التطويل
بغير فايدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان تكون القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره
من سامعيه الذين لا يريد افهامهم غرضه وايضا السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فايدة وهو تحصيل
الثواب ويمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع
يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها تفصيلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقتض للعقلا
في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقتض في بعضها وعنهما معا ما ذكرتموه على تقدير تمامه وضع المشترك فانما يمنع
من وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين واتفاقا احد التسميتين التي لا يدل على انتفائه مطلقا قال قدس سره روحه ان حا
البحث الثاني في اقسامه مفهوما اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون
احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود والمسمى به ثم اطلاق
الاسود حينئذ على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ ان قصد الاول وبالاشتراك ان قصد اللقب اقول يريد الاشارة
الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوما اللفظ ولم
يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروريا الوجود في المشترك وما زاد عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك
قد يتباينان بان لا يصدق احدهما على شيء مما صدق عليه الاخر كالحيض والطهر الذين هما مفهوما القرء المتقابلان
بالعدم والملكة وكالسواد والبياض الذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما

جز

جزءا من الاخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين الذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان
الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات الذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من
الثاني ضرورة كون رفع احدى الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك
ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احدى الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ
الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد يسمى اسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته وهو كونه
ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض اعني ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ
ان قصد الاول اعني كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا
على سواد ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا له علما عليه كان صدقه عليه وعلى
القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات قال قدس الله روحه ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم
الشيء ووجوده لان الفايدة مشروطة في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه معنى والا كان عبثا ومثل هذا لا يتحقق
هنا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين
اقول هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده
قال لان اللفظ الموضوع لابد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا كان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي
والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعده والجواب
ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل على امتناع
صدوره من واضعين بان يضعه احدهما للوجود معنى والاخر لعدم ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا
هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه
لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قولنا الغدير بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه
مشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود البا وعدمه ثم قال قايل علمت
الالف افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعني وجود البا وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق نعم
قد يعرى اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفايدة في بعض الصور كما اذا قيل معنى المراة ذات قرء لكن عدم افادته في بعض الصور
لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم من الثاني قال قدس الله روحه البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعماله

في البعض وان اريد المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد يقتضي الاكتفا بكل فرد وارادة المجموع يقتضي عدم

الاكتفا الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا والايصار اليه الا بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد

الجبار والشافعي الي جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الم تر ان الله يسجد له من في السموات

ولان حمله علي البعض تحكم وعدم حمله علي شي اخراج له عن الافاده والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به

الخشوع والقايل موجوده وهي دلالة اللفظ علي احدهما لا بعينه اقول ــــــ اختلف الاصوليون في استعمال

اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى

وابو علي الجبائي واوجب بعضها ولاي حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة علي قصد احدها والغا الباقي

وجعل المشترك بالنسبة الي معانيه كاللفظ العام بالنسبة الي جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين

البصري وفخر الدين الرازي وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال

اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا

التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه علي سبيل الحقيقة اما علي التقدير الاول فقط لان استعمال اللفظ المشترك

في المجموع ح يكون استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله

علي حقيقة واما علي التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان

كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان

ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفا الا به لا بواحد من افراده وارادة الافراد تقتضي الاكتفا بواحد من افراده وذلك

عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث

هو مجموع والفرق بينهما ظ فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد قصدا اولا وفي الثاني انما يقصد بالذات وبالقصد

الاول المجموع من حيث هو مجموع ويقصد كل واحد لا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول

يكون اللفظ دالا علي كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا علي كل واحد واحد من تلك المعاني

بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم

لزوم التناقض علي ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفا بواحد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك

ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا اما علي ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفا الا بالمجموع ولان ارادة

المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع احتج الاولون بوجوه الاول

قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون علي النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما

مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الحقيقة الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان

الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب

والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة علي الارض والعنيان مرادان من لفظ السجود هاهنا اما

ارادة الخشوع والانقياد فظ لانه المعقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة علي الارض فلانه خصص السجود بكثير من

الناس والخشوع عام في الجميع فالتخصيص ببعض الناس مغاير للشامل للجميع فظهر ان استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين

المعنيين فيهما معا علي سبيل الحقيقة لانه الاصل في الاستعمال وهو المط الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك علي جميع معانيه

عند التجرد عن القرينة الدالة علي ارادة احدها والغا الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح لغير مرجح واما تعطيل

اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه بط اتفاقا فكذا المقدم لما الملازمة فلانه اذا لم يحمل اللفظ علي جميع معانيه فاما ان

يحمل علي احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل علي شي منها اصلا فيلزم الثاني

واعلم ان الوجهين الاولين دالا علي استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جايزا واما هذا

الوجه فانه يدل علي وجوب حمل اللفظ علي جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ

الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله تعالى وصلوة ملايكته بل المراد بلفظ الصلوة هاهنا صلوة الملايكة حسب والضمير في قوله يصلون

راجع اليهم دونه تعالى وخبر ان في الاول محذوف تقديره ان الله يصلي وملايكته يصلون سلمنا لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة

فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل علي الخاص وعن الثاني المنع من ارادة

السجود بمعنى وضع الجبهة علي الارض من الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه

وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل علي تخصيصهم بالحكم وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او

تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ علي جميع معانيه لجواز حمله علي احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما

لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا علي غيره لكونه متيقن الارادة

دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق قال قدس الله روحه البحث الرابع في انه علي خلاف الاصل المراد بالذات

من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وقد يتبعها امور اخر مرادة بالعرض وانما تحصل الغاية الذاتية عند

اتحاد الوضع فانه علي تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الي اللفظ واحدة فلا تخصص احدها بالفهم سبق الغاية ولان

الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعي الوضع فيه دون غيره فكان لا تحصل الفهم عند التخاطب اقول

الاشتراك علي خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب
علي الظن الاول ا استدل المصطاب ثراه علي ذلك بما ذكرنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ
للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظ ومتي كان كذلك كان الافراد راجح من الاشتراك
اما الاول فظ واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ علي تقدير كون اللفظ مشتركا بين معان متعدده
لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الي تلك المعاني واحدة بمعني ان نسبته
الي كل واحد منها كنسبته الي غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير
مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظ الثاني لو كان الاشتراك مساويا للعدم لما حصل
سبق ما ادعي وضع اللفظ له من المعاني الي الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي بط والا لما حصل التفاهم حالة
التخاطب من دون الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان السامع لذلك اللفظ ح يتردد بين فهم المعني المعلوم وضع اللفظ له والمعني الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما
الي الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين علي الاخر وانه مح وفيهما نظر اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام
الشي علي سبيل الاجمال كما قد يكون علي سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول والمطلق الغرض الشامل للقسمين
جميعا بل ان كان مفوتا فللقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب
كونه مظنون العدم والا لكانت حروف المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني
فالمنع من صدق الشرطية اذ التردد بين فهم المعني المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك
لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعني المعلوم وضع اللفظ له الي الفهم دون ما يحتمل
وضعه له ترجيح احد المتساويين علي الاخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم وللاخر مشكوك فيه
نعم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعني المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعني من لفظ توقف
علي عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا علي اعتقاده عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا علي عدم اعتقاد الاشتراك لا
علي اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعني المعلوم وضع اللفظ له الي الفهم دون غيره مما يحتمل وضع
ذلك اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ علي ارادة ذلك المعني لانها ثابتة علي تقدير عدم الاشتراك ومحتملة علي تقدير ثبوته
وارادة ذلك الغير منتفية علي التقدير الاول ومحتملة علي التقدير الثاني خاصة والاولي ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك
بالنسبة الي الانفراد انه متوقف علي وضعين سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف علي وضع واحد وثبوت ما

بتوقف

باتحاد المعني من جهة ان الغرض من وضع اللفظ المشترك الا الغرض من وضع الالفاظ الذي هو افهام الغير ما في ضمير المتكلم ومعلوم ان ذلك انما يحصل غالبا لو اتحد المعني تم

لا يخفي ان اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه يمنع العلم بل الظن بما يراد من اللفظ وهو المحذور تم

يتوقف علي امرين مرجوح بالنسبة الي ما لا يتوقف الا علي احدهما بالضرورة واعلم ان العاني في قول المصنف طاب ثراه وقد يتبعه امور اخر عايدة
الي الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصوده بالغرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعني علي اجزاء ذلك المعني وهي المسماه بدلالة التضمن
ودلالته علي لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماه بدلالة الالتزام وما يترتب علي ذلك من البلاغة والفصاحة وحسن الكلام ومزاياه
فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعني الا فهم ذلك المعني عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس
مقصودا للواضع بالقصد الاول بل تبعا للفهم الاول وهو فهم المعني الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المصنف طاب ثراه بهذا
الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده علي ما ذكره وهو ان يقال لا نم ان الغاية الذاتية انما تحصل عند اتحاد الوضع فان اللفظ
المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في اسما
الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك علي احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصوده بالقصد الاول بل تابعة للوضع
اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم
يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فايتا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق
السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما ينبغي الوضع وليس منه بالذات بل بالعرض
كون اللفظ مشتركا لمحل الدلالة علي معناه اذا كان ضاد داعي واضع. قوله رحمه الله البحث الي مس وقوعه في القرآن وبدل
عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لاعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر احتج المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض
ومجامعته يستلزم التطويل من غير فايدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض تحصيل مع القرينة او بدونها اذا كان القصد
البيان الاجمالي والفايدة مع القرينة توسيع العبارة ولقايل ان يقول يجوز فيما ادعي اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما والتجوز به
في الاخر خوفا لكثرة الاستعمال اقول اختلف القايلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب
المحققون الي وقوعه وهو اختيار المصنف طاب ثراه وانكره الباقون احتج الاولون بقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء
لفظ موضوع للحيض والطهر علي سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تع والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره
علي ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة
المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعني المعين من لفظ موضوع له ولغيره علي البدل من
غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل لغير فايدة وهو غير جايز علي الله تع والجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة
يناقض الغرض وكون مجامعته لها مستلزما للتطويل بغير فايدة اما الاول فلانا لا نم ان التجرد عن القرينة يناقض الغرض مطلقا من اللفظ
لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معني المشترك من غير تعيين كما في اسما الاجناس والمشتقات وهو حاصل علي تقدير

لفظه

اما لو كان ضاد داعي واضع واحد فقد يكون اجمال دلالة مقصود والله اعلم

التجرد عن القرينة واما الثانية فلانم ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ تستلزم التطويل لغير فائدة فان
في ذلك فائدة ظاهرة وهو تشبيع العبادة وايقاء التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو
من اعظم الفوائد واعوص المطالب ثم اجاب عن حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ
عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنييه المذكورين اما على سبيل التواطي او التشكيك ثم خفي
لبعده واشتهر استعماله لفظ في فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة في ذينك المعنيين خاصة واستعمل
في المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل
العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فيبقى الحجة
سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق
الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال قدس سره الفصل السابع
في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل للباطل فان كانت للفاعل فهي الثابتة
او المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت
المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له اقول الكلام في كل واحد من الحقيقة
والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول
فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود
وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول
فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال
شاة اكيلة والاشاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني او من الجواز
الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس
واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني وهو
الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف طاب ثراه حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع
له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع
المحض لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت
المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ

الواحد

الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم تعتبر الحيثية لم تتميز الحقيقة
عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي ان يزاد فيه
ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له من
حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وبهذا ان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين
والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا للمعنى بان لا يستعمل
في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على
سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها مأخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه
اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع
فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل
في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في
اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل وهو حقيقة اما في المصدر او الموضع فاما الفاعل فليس
حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه مأخوذ من التعدي واما
اذا قلنا انه مأخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذا يمكن حصوله
في الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع اي محل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من
هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور او التعدي وانما اخر
المصنف طاب ثراه البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع
والحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال قال قدس الله روحه واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية ووجود
الاولين ظاهر فان هنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات خاصة لم توضع في اللغة كما اصطلحت
فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة او خاصا
كالفاعل اقول لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع
تارة يستند الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشرع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية (الوضع ظ)
والشرعية ووجود الاولين على الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاول فلانا لا نرتاب في ان هنا الفاظا وضعت في اللغة
لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هنا الفاظا مستعملة في

معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازات لكن المجاز
فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجوده جزما وهو ضعيف للنع من كون المجاز
متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال على سبق الوضع لا سبق الحقيقة لما عرفت
من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانيه وهو الحقيقة العرفيه والمراد بها اللفظة التي نقلت
عن موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل
علم او صناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان ههنا الفاظا موضوعة
في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبة لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق
مفهمة لتلك المعاني دون معانيها اللغويه ولا نعني بالحقيقة العرفيه سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام
منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير معه الحقيقة غريبة مستنكرة وجهات المجاز معدوده
باتي بيانها فمنها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق
باكل الميتة لا بها وكتسمية الشي باسم مجاوره مثل لفظة الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة
التي هي وعاء الماء المحمول عليه وكتسمية الشي باسم ماله به تعلق كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان المطمئن
من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض
البهايم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعان لما يستقر فيه الشي ويخبا فيه ثم خصصتا بانيتين مخصوصتين والحق
علامات الحقيقة في هذه الالفاظ عرفا من تبادر معانيها العرفيه الى الذهن عند الاطلاق واستعمالها في الدلالة
عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو ما لكل طائفة من
العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للموثر
ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند اليه الفعل كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة
ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين
والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما
اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف
بتلك الاصطلاحات سامع لها معانيها المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغويه ومراد المصنف طاب ثراه بالاصطلاحات
في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغويه واطلق عليها

لفظ

لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشي باسم متعلقه قال قدس الله روحه البحث الثاني في الحقيقة الشرعيه ونعني بها
اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه
كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر
المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين
في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول ههنا ان قصد النافي عدم ارادة الشارع المعاني
شرعا او ثبوت ارادة المعاني اللغوية فهو مكابرة وان قصد انها مجازات لغوية فهو حق لكنها حقائق شرعيه لوجود خواص
الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات لان التقدير ان العرب لم تضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن
عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي ولقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا اقول انما افرد
لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعيه بحثا برأسه دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر والتنازع بين الاصوليين والاختلاف
فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة
الشاملة للحقايق الثلث يعرب عن معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المصنف طاب ثراه في النهاية
بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما وضع له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ الذي استفيد
من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى
او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم تضعها اهل اللغة
لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف
الذي ذكره المصنف طاب ثراه ههنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه
اي اذا اطلقه مجردا عن القيود والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة
للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة
والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع
الى الرجوع الى تلك المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما خص المصنف طاب ثراه الحقيقة الشرعيه بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع
في هذا القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين
والخلاف انما هو في الوقوع فمنع القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية باقية على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان
الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعيه الى ما اجري على الافعال كالصلوة

المختار

والصوم والحج والى ماحر شيئا الفاعلين كالمومن والفاسق والكافر فسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين
الاول وقبل الاستدلال على المجازية والمثلية لابد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة
والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة وان الشارع اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون
لكن لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان
يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازا من الحقايق
اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية
خاصة فيكون ح حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها لها من غير
التفات الى المعاني اللغوية اصلا وح يكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال اكثر ابنا اللغوية
وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم
القوانين ٤ العوائد
نوجب امكن تحقق الاحتمال الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ
الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما ياتي بيانه والمختار انها حقايق شرعية مجازات لغوية
اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح اللغوي الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع له عالم بذلك الاصطلاح
المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك آية كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما
الثاني فلانها مجازات لغوية فلانها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقايق لغوية على ما تقدم من كونها
غير موضوعة لهذه المعاني لغة فلو لم تكن مجازات لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا تكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم تكن
عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان التالي ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه
الالفاظ كقوله تع الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فاذا لم تكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل عليها عربيا
واما بطلان التالي فلقوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
واعلم ان ذلك لا يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تع العرب
على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتجاوزونها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ
مشابهتها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت
العرب تستعملها فيه بالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه بهذا الدليل لا يقولون
به وما يقولون به لا يدل بهذا الدليل عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نسلم انها اذا لم تكن حقايق لغوية ولا مجازات
لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك
كاف في كونها عربية سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القرآن عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ
القرآن العزيز العربية فلا تكون قادحة في عربيته كالثور الاسود اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه
انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها
تلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نسلم انه يلزم من كون مجموع القرآن ليس بعربي والآيات المذكورة لا تدل
على ان القرآن بكليته عربي وذلك لان لفظ القرآن يقال على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف لا يقرأ القرآن حنث
بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القرآن بجملته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوايل السور
مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية وان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق
والسجيل فارسيان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة
المخالف له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اتى بمعان لم تضع
لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها وتحتاج الى تعريفها للمكلف فلا بد من وضع الالفاظ لها كالولد الحادث
والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان
فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو
الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تع وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما
تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله تع ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه
لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
في معنى الصلوة لغة
يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وهو المدعى واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما التابعة كما يقال للطاير
الذي يتبع السابق مصليا واما الدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما لعظم الورك كما قال بعضهم
ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يتبعون صفوفا يحادي كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند الركوع ثم
انها في الشرع لا تفيد شيا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيا من هذه المعاني الثلثة اصلا ولان
صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة والامي ذات راسه لعظم وركه غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس

فيها شي من الثلثة واما الزكاة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص
واما الصوم فهو في اللغة مطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشيا مخصوصة في وقت مخصوص لا يتبادر
الي الذهن منهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون
هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب تستعمل فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة
او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم
جزئه كما يقال للزنجي انه اسود والدعا الذي هو موضوع الصلوة لغة احد اجزا المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو
اجزا المقصود بدليل قوله تع اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهذا لم
يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جا بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز
نقل لفظ الصلوة من الدعا الذي هو احد اجزا المجموع اليه قلت لا نم ان شرط المجاز تنصيص اهل اللغة لجوازه سلمنا
لكنهم صرحوا على ان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذا التصريح قوله هذه الالفاظ
مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلت لا نم فان كون اللفظة
عربية ليس حكما لاحقا لها لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم تكن الدلالة عربية لم تكن اللفظة
عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الي الفاظ القران العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا
لا نم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور المروحي الفارسي
في التصريح المذكوره ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة
الاستثنا من كل منهما كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القران
يقال على الكل والبعض قلنا لا نم فان الاجماع منعقد على ان الله تع ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان القران صادقا
على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكروه من الدليل على صدق القران على بعضه معارض بانه
يقال في كل سورة وكل اية انه بعض القران والشي لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القران اذا كان مشتركا
بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شي مسمى باسمه وليس ذلك محالا قوله وجد في القران ما
ليس بعربي كالسورة المشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نم بل هي عربية اما الحروف فانها
اسما السور وايضا كل واحد منها موضوع لمعناه لغة وباقي الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالشكر
والصابون قوله هذه المعاني التي جا بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالولد

الحادث

قال م

الحادث والالة المحادثة فلا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض مواردها فان
الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعا والامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتصديق
معين ودعا معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاق
اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلثة المذكورة من باب اطلاق اسم الجز على الكل واما الزكوة فهي من باب
نقل اسم السبب الي المسبب فان ذلك النقص سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تع يمحق الله الربوا ويربي الصدقات
فاطلق على اسم المسبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تع وذلك دين القيمة قلنا لا نم فان ذلك
لفظ الوجدان فلا يجوز صرفه الي الامور الكثيرة وايضا فهو مذكر فلا يجوز صرفه الي اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شي اخر
وهو انا نقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فليس صرفه بان يضمروا ذلك باولى منا في اضمار شي اخر ونحو
ان نقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض
الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الي تغيير اللغة وهو مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الي تغيير اللغة
فكان اولى واعترض على هذا الجواب بعوده الي المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة الي الاضمار المخالف للاصل
وقول المص طاب ثراه ونقول هاهنا ان قصد النافي اي نافي الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي جا بها
من هذه الالفاظ اللغوية او هذه المعاني الشرعية مراده من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات
لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقائق شرعية
لما عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكرناه قال قدس الله روحه الثالث النقل على خلاف الاصل
عملا بالاستصحاب ولان الفهم انما يتم مع عدمه والتوقف على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت الوضع الثاني فيكون موجوحا
بالنسبة الي ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقولات صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الي الانشا والالزم
الكذب او يتوقف فيه كل صيغة باخرى ويتسلسل اقول لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين احدهما
ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا
لمعنى من المعاني غير منقول عنه الي غيره في وقت ما يفيد ظن كونه كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما تبين في
الاستصحاب الثاني لو لم يكن وجود النقل موجوحا بالنسبة الي عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السوال عن كل
واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه الي غيره اولا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه على تقدير تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يبادر الي فهم احدهما

دون الاخر والالزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان لمانع ان يمنع الملازمة فان بادر
المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله او على اعتقاده عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون
غيره ظ وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع
الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل بعت
واجرت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما
الثاني فلانها لو لم تكن منقولات عن موضوعها لزم احد الامرين اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى وتسلسل
الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى
فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا تحقق البيع بدون صيغة وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام
الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي
واما بطلان الثاني فبينا تبين مع علم الكلام والحاصل قول المص انما يتم مع عدمه عائد الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق
بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي

في الفرق بين الاخبار والانشاء

قال مد ظله البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه آ ان ينص اهل اللغة عليه ب وجود الخواص
ج سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز د تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز ه تعليق
الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية و الاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم حقيقة
صدق على كل ذي علم بخلاف واسئل القرية لامتناع اسئل الجدار ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل
الفاضل والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص
حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المقدم ذكرهما
وقد ذكر المص طاب ثراه لذلك طرقا ستة فمنها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان آ نص
اهل اللغة عليه اي على كون اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا
اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حدهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى
المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل لما يناسبه فيعلم بذلك ان اللفظ
الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم
بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز ب وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز

سلبه

سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه
لان خواص الشيء لا توجد لغيره والا لما كانت خواصا له واما ما يختص بالحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى الى افهام
المتحاورين باللغة عند اطلاق لفظ مجردا عن القرائن المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك
المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دونها ترجيحا من غير مرجح وانه مح وعلامة
ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى
قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا
فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المص طاب ثراه وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم
سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا للتشارك بينهما في التصديق ومنها اشتغال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن
المعينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيه منه معنى معينا ولو عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بذلك اللفظ مع غير ذلك
المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ
متحقق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على
كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على
قرينة زائدة عليه واما ما يختص بالمجاز فزيادة على ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تع واسئل
القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو
ساكنوها تسمية للمحوي باسم الحاوي قيل على هذا انه لا يتعين المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين المساكن
واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف
للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعي
استلزامه تعيين المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين
لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه لعدم استلزامه تعيين المجاز ح ثم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو لا يضر
الاية المذكورة وجوابه ما ذكروا وانما جعل المص طاب ثراه الشيء اي تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية
مستندا الى اللغة وان كان قد يستحيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة
الى وضع اهل اللغة فلولا انهم وضعوا لفظ القرية لما صح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق
الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة وتارة في ما يستحيل تعلقها به

علي حقيقته وتارة بالعكس وتارة بجمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر الا لموجح
وتارة يكون التجوز فيهما معاً مثال الاول قوله تع جداراً يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو مجاز والتجوز
هٰهنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المفضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو
جار علي ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السوال الذي هو المتعلق جار علي ظاهره
والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسداً يصيد او يتكلم ومنه يعلم مثال
الرابع ومن الادلة علي كون اللفظ حقيقة في المعنى اطراده كالعالم فانه لما صدق علي ذي علم حقيقة صدق علي كل ذي
علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قوله واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض
عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخي وهما حاصلان للموقع
مع عدم صدقهما لوجود المانع الشرعي او المانع اللغوي كنفي الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين
سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق والجمل ابلق ومن هٰذا غير وارد علي جعل الاطراد
دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلاً علي الحقيقة ان يكون عدمه دليلاً علي عدمها لجواز كون المدلول اعم من دليله
ثم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك وارداً عليه لتخلف المدلول عن الدليل والاولى وتخلص صاحب الاحكام من هٰذا
الايراد بان جعل الدال علي المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع قال قدس الله روحه البحث الخامس
في اقسام المجاز وهو من وجوه آ اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل
احياني اكتحالي بطلعتك ب المجاز قد يكون بالزيادة والنقصان او النقل ج اطلاق السبب علي المسبب وبالعكس
وتسمية الشيء بشبيهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وبا حد جزئياته وبالمتعلق
اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به تمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار
ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع
في تركيبها واما ان يقع فيهما معاً فالاول كاطلاق لفظ الاسد علي الشجاع والحمار علي البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت
الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحد من لفظي
الطلوع والشمس حقيقتها وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع
الي الشمس والاخراج الي الارض والشيب والفناء الي كر الغداة ومر العشي لان هٰذه الامور بالحقيقة مستندة الي الله تعالى لا غير
فاسنادها الي هٰذه الاشيا المذكورة يكون مجازاً وهٰذا المجاز عقلي لا وضعي لان استناد الاثر الي مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر

لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الي غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما
الثالث فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحد من هٰذه الالفاظ لم يرد منه حقيقته اذ المراد من الاحيا السرور ومن
الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضاً لانه اسند الاحيا الذي هو فعل الله الي رؤيته الا ان المجاز في
هٰذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من
المتكلم فهو اما زيادة وهو ان تضيف الي الكلمة ما لولاه لكانت جارية علي حقيقتها كقوله تع ليس كمثله شي فان الكاف لو لم
تضف الي اللفظ مثله لكان الكلام منتظماً جارياً علي حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تع ونفي مماثله وذلك حاصل علي تقدير عدم
الكاف واما علي تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها علي حقيقتها لانها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شي وهو كفر
لانه يكون نفياً للصريح لكونه مثلاً لمثله لو قدر واما النقصان وهو ان تحذف عن الكلمة ما لو كان مضافاً اليها لكانت
جارية علي حقيقتها كقوله تع واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة علي حقيقتها واما مع هٰذا النقصان
فيجب حمل لفظ القرية علي المجاز واما النقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الي غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد
حماراً او الشجاع اسداً ثم ليس مطلق العلاقة كافياً في التجوز فان كثيراً من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه
علي ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبرتها
اهل اللغة وهي احد عشر نوعاً آ اطلاق لفظة السبب علي المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل سال الوادي
او الصورة كاطلاق لفظ القدرة علي اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاموال الصادرة عن اليد لا يكون الا
بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته وحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في
الاستعمال تسمية القدرة يداً كما يقال للامير الفلاني يد كذا ولي في هٰذا الامر يد واما الغاية فكتسمية العنب خمراً والعقد نكاحاً
ولما كانت الغاية علة لمعلولها ومعلولة في الخارج له كان لعابدي الغاية علاقتان العلية والمعلولية فكان المجاز فيها
اقوى من باقي الاقسام ب عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد موتاً ج تسمية الشيء
باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسداً والبليد حماراً ويسمى هٰذا بالمستعار د تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة
وجزاء العدوان عدواناً كقوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ه تسمية
الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه و عكسه كاطلاق لفظ القرآن علي البعض منه
وهٰذا اولي من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس ز تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العصار بالسكران ح تسمية الشيء
باسم ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وهٰذا علي راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هٰذا الاطلاق حقيقة كما تقدم

ما تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل يا تسمية الشيء باسم احد جزئيه كتسمية
الاعتقاد علما يا تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا قال المصنف قدس سره البحث السادس لا يشترط فيه النقل
للافتقار الى النظر في العلاقة ولان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم تحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق الشرعية
والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القران عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان
واب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة
مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه اقول
اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي
فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا
الى الثاني وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجوه اولها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما
افتقر التجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق
اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظ البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعارة اللفظ تابعة
لاعارة معناه الى محله بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما
الاول فلانك اذا اطلقت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ
دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شيء منه اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها
بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تفرضه اسدا وقد
تبالغ في ذلك فيقال ما لذ البين انسانا انما هو اسد قال الله تع ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني
فظ فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان نقول لو كان النقل عن
اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط
بدون الشرط واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم
ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها
فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجوه الاول لو لم تكن
المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان
التالي فلانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه محال لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل

اللغة

اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة تحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل والطويل والشبكة والصيد
مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لغير الانسان من الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة
صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية وانما استعملت
في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بعين
وجود العلاقة فان ادعى المشترطون للنقل هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا
فهو وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا
لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي
العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها الا انا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في
كلامهم ولم يوجد لهم نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة قال قدس سره الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا والحق
العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع السابق لا على الاستعمال فيه والا لهو حال الوضع وقبل الاستعمال ليس
حقيقة ولا مجازا وفائدة الوضع اما عذوبة لفظه او لفوائد البديع او لطلب التعظيم او التحقير او للمبالغة فان رايت
اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم
الاجمالي اقول هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان
حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في الاخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول
فظ فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة واما الثاني فلان المجاز عبارة
عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله في
ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزمه الحقيقة والمجاز لان
اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ
المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه
فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان
الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم
الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم

يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم تكن من وضعهم فلا تكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام
وشيخنا طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان
لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره محال لا يتحقق له ثبوت واسطة
بين هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقايق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست
حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية
ولم يلاحظ في نقلها لها علاقتها بالمسميات اللغوية وقيل انها تستعمل ليست حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا
الثالثة في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره حالة
بعلاقة والاول ارجح لان المتكلم به يستغني عن ضم قرينة زايدة عليه وفي الثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة اللفظ عن
معناه الحقيقي ولا يحسن العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفايدة عظيمة يصغر في جنبها الافتقار الى القرينة لانه لولا
ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال وتلك الفايدة قد تكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بعوارضه وقد تكون
متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر
تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يتمكن من ايراد هذا
البيت ثلث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقة اليه واما الثاني فان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر
لقيام الوزن به او السجع وهو تكلف التقفية من غير تارك الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ
من سجع الحمامة او القلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كما تقدم
او الطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما
الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغايط
الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للمبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت
انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجية
المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك الباقي وتحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه ولم يفقدان تمام الموقف ثم كلما حصل لها علم بوجه
لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية ان تحصل عقيب الالم وقد يكون هناك لذات
مسبوقة بالالام متعددة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق
اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك

الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى من الاختصار بتكلف ايجاد القرينة في ضمن تحصيل
هذه الفايدة وقول المصنف طاب ثراه وهو حال الوضع ضمير الوصف اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه والمراد
بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال دام ظله البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحق الاسفراييني
الاستاد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير ولا اخلال لفهمه مع القرينة ووقع ايضا في القران خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعالى جدارا يريد ان
ينقض واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في انواع الروائح
ولان اسماءه تعالى توقيفية والمعرب في القران فان المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية اقول في هذا
البحث مسايل ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاد ابو اسحق الاسفراييني
واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح
السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقل ان يخلو التجوز في اشعارهم ورسايلهم
ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقايق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع
ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة للشعر فاما ان يكون
ايضا حقايق في المعاني المذكورة او لا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظه مجردا عن القراين
والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم
لتردد ذهن السامع على تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب
لا نم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق القرينة
المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه في القران العزيز والحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد
ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله تجري من تحتها
الانهار واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل من الرحمة الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها
على المجاز احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه انه متجوز والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم والملازمة ظاهرة عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى
لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قايمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية
فهي لا تتم باذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جايزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن الشارع

بيانا وعيتهم لزومه الثالث المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعملوه موجود في القرآن
العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
والمشكاة لفظة هندية وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم
والقسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة
لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجايز ان تكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون
ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم
بتنوعه بين اعجمي وعربي فلو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وفي الاستدلال بهذه الاية نافي
ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف
للاصل والظاهر معا وللنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على عجميته التي لم يتداوله
العرب ولم يفهم معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت اياته اي تبينت بالعربية
حتى نفهمه فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله اعجمي وعربي معناه اكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه
ابعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعه تعالى اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكليته والاية الثانية انما تنافي وجود ما ليس
بعربي فيه رافعا عنه اسم العربية لان وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات
والراجح قول المص طاب ثراه في وقوعه غايته الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والعلاج قوله ويدل عليه غايته الى المصدر
وقع وهو الوقوع قال قدس الله روحه البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه
مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله
والموقوف على وضع سابق ونقل وعلاقة والموقوف على الاول اولى والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين والى معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد
وقد تنقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة الاستعمال والمجاز حقيقة عرفية لكثرته اقول اشتمل هذا البحث على مسائل
اربع الاول في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب
بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا
على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وحينئذ يتردد سامعو اللفظ بين معناه
المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان

لا يقال ان هذا ينافي ما تقدم من ان اللفظ...
بحمل الاستعمال على ...
ان الحقيقة على خلاف الاصل
لانا نقول الاطلاق ...
المجاز راجح على الحقيقة

اللفظ

والتجميل قدرناه قد يتعين في النار
والتجميل الفسك وقيل هو سعر
من تصمك

اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما
بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه
كان المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة
في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذاك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه يلزم
تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المط وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له
الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا للمعنى ونقله عنه الى الاخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما تتوقف
على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن
القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في
معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى
الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفي
الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لمناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول
والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز
والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل
اشتهار المجاز فكذا ثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهوره رحمه الله وقال اخرون يحصل التعارض
لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الاخر من وجه ومرجوح من وجه اخر فيحقق التعادل وهو اختيار المص
طاب ثراه وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان الحمل على المجاز متعينا لانه اذا
كان مساويا بالحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا
اما بالنسبة الى معنيين فلا خفاء فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى
واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه
غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة
الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا
وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه
واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير مبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن

الزايدة فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية قال قدس الله سره الفصل الثامن في تعارض الاحوال وهي
من عشرة اوجه والقوية بين خمسة فان مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد
تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال الفهم فاذا وقع التعارض بين الاشتراك
والمجاز فالمجاز اولى لكثرته ولحصول الفايدة امام القرينة فالمجاز وبدونها فالحقيقة واعترض باولوية المشترك لعدم
الخطا فان القرينة ان وجدت حمله السامع على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمله السامع على الحقيقة ويريد
المجاز فيقع في الخطا والتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول والكثرة الاشتقاق في المشترك دون
المجاز والكثرة التجوز بكثرة الحقايق والجواب المجاز اكثر اقول قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود
والقراين المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد تتحد ظاهرا وتتعدد وحمل اللفظ عليها الوجود قرينة دالة على
عدم ارادتها من ذلك اللفظ ويبقى ذلك اللفظ معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة التي الاصل عدمها اعني الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها لحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما
يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان فيبحث عن اولوية احدهما وهذا هو الغرض الفصل
لهذا الغرض واعلم ان المقتضي لاختلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا عينها اما الاول فلانه على
تقدير احتمال احدها احتمل الاشتراك ولا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه
احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا
انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل ح كمال الفهم من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه
ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشرة لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة
الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية بعده وذلك ثلث معارضات
ثم يعارض واحد من تلك الثلثة كلا من الباقيين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة
واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز المجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة
في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء دالا على تحريم من عقد عليها
الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون
المراد من النكاح في الاية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة واحتج المص طاب ثراه
على ذلك بوجهين الاول المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك

والكثرة

والكثرة دليل الرجحان الثاني ان الفايدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دايما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع
معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد
معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك عنه موجب للتوقف
في الغلط وفهم عين مراد المتكلم من اللفظ والمجاز بخلافه فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد
مقرونا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني
توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في
الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمله السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة
للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو
الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثير الفايدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقايقه
بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا
لما يناسب المعنى الاخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوايد البديع واجاب المص طاب ثراه عن هذه
الوجوه بشيء واحد شملها وهو كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك في المواضعات يوجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكروه
في ذلك الرجحان قال قدس الله روحه ب النقل اولى من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم اقول هذه
المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه
على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعهود اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة
اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه
اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا
بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو
اختيار المص طاب ثراه هنا وقال اخرون الاشتراك اولى وهو اختياره في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد
الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع المعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في
كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فيفهم دايما من غير احتمال
فكان اولى واحتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظ واما
الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه قبيح ولو كانت مساوية لزم

المعني ح

الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن
الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا
للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم وح لا يلزم توجيه الواضع لكثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح
قال قدس الله روحه الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومية في الاشتراك
اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل شاة فان لفظ في
يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل
مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة
وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فتحقق
الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل
بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه
وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام
اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لاتصاف الاضمار محوج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار
وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ
فكان اولى انا نقول الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلث في صورة واحدة كما بينا والمشترك يحوج في كل صور وجوده
فكان الاول اولى قال قدس الله سره د التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك
ه المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان بخلاف المجاز و الاضمار اولى من النقل لما قلناه في المجاز
ز التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل ح المجاز والاضمار متساويان
لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر ط التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل
على الجميع فيدخل المراد وغيره بخلاف المجاز ي التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار
اقول هذه بقية المعارضات العشر احديها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح في حقيقة في العقد
خاصة فيخصص قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم بحرمة من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا لان هذه
المنكوحة بالعقد الفاسد خرجت عن قضية النص وبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص ويقول الاخر لا نسلم ان
النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا تدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال

ان
ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي والاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير
من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظة
الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون
اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالمجاز اولى لان النقل متوقف على
اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا
النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال الخصم في
الربا بالربو متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تع وحرم الربا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة فنقله الى العقد المتضمن
لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظة اخذ اي وحرم اخذ الربو فالثاني اولى لعين ما ذكرناه في بيان رجحان
المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه
ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تع
واحل الله البيع وحرم الربا فيقول الاخر لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص الشارع
ما ليس جامعا للاركان والشرايط ويقول الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرايط
الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من
شيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تع واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل
والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للمحوي باسم الحاوي فهما متساويان
لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن هذا الظ وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج
الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج
المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق
والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تع اقتلوا المشركين فيقول الخصم
المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب
تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقديري وجود القرينة الدالة عليه وعدمها
اما الاول فظ واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة
الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا او سابعها

ايضا ان اذا ثبت النقل فهم كل احد مراد المتكلم بحكم الوضع
فيشير الخلل في الفهم والمخصص اذا لم يثبت فهم يعيد المجاز ويخص
ويجب تتبع الاحتمال لا نعرف المخصص تتبعين يعلم بحكم المجاز
او شروط العلاقة وقرينة وتبين الحقيقة والنقل اذا ارتجع الحكم
الاول يتوقف لم يتبع النقل الى المجاز فان المجاز
لان البربا اقرب الى الفهم وبما في المجاز من الفوائد
في العقد التي لم توجد في النقل
يلزم على تقدير كونه حقيقة
النقل في الاية وعلى تقدير
كونه حقيقة في مطلق الزيادة يصير التقدير
وحرم اخذ الربا فيلزم الاضمار وهو
من النقل
نهاية

معارضته التخصيص للاضمار كقوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه
الفرض والنفل فخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال مع صحته في الفرض فيقول الاحنف بل يجوز التاخير في الفرض
ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمار او تقديره لا صيام كامل او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى
من المجاز المساوي للاضمار والاولى من المساوي لشي يكون اولى من ذلك الشي وفيه ما تقدم من منع مساواة
المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص المحكي
اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه عند
معارضته اياه واحتج فخر الدين الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط
في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان
الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترضه المحقق طاب ثراه بان ذلك انما
يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب وربما قيل
ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل غاية ما فيه الاجمال كالابطال
ومثاله ما لو قال النبي صلعم صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون
لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه
فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة قال قدس الله روحه الفصل
التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها منها الواو ومعناه الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة قال
ابو علي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولوروده
في مثل تقابل زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرير ولا تناقض ولقوله تعالى ادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدا السعي ولمساواته واو العطف في الاسماء المختلفة واو الجمع
في المتفقة اقول هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ
باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤسا الادبا ومحققي الاصوليين
الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف
بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المحقق طاب ثراه واحتج عليه بوجوه الاول
اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو

للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في
في ذلك حجة الثاني ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر والاصل
في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كان الواو
للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان مكررا والتالي باطل باجماع الادبا فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان الواو تفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظة قبله تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة
بعده في القول الثاني تفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار واذا بطل كونها
للترتيب يتعين كونها للجمع اذ لا قائل بالفصل الرابع قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا والقضية واحدة فلو كان الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين
كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب
كون المتقدم متاخرا ولا عكسه الخامس روي ان الصحابة بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
قالوا للنبي عم حين ارادوا السعي بم نبدا يا رسول الله فقال لهم عم ابدوا بما بدا الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب
لما سالوه ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يفهمون البداة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو
العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية وياءها في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات
بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شي من واو الجمع والف التثنية وياءها دالا على الترتيب اجماعا كان واو العطف
المساوي لها كذلك قال قدس الله روحه احتج بانكاره عم على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في
امره بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق وطالق لخلاف
طلقتين ولان الترتيب في المتعاقب له الفاء وعلى التراخي ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فلم
الواو اذ لا غيره والواو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس والجواب الانكار لترك الافراد
بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس والصحابة فان امر ابن عباس يدل
على المطلق بخلاف انكارهم لاحتمال فهمهم الجمع المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة وامر ابن عباس يتعين العمرة
يدفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدال على التخيير وهو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول فان الحاجة
الى الخاص وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص تستلزم

الى جه اليه وقد يحتاج الى العام ويستغني عن التعبير عن الخاص اقول هذا اشارة الى ما احتج به الفراء ومن
تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي عم فقال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم
تكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استهجنه منه وبين ما لقنه فرق والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة انكروا على
ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تع واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب
وهم اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه لذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لغير زوجته
التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها
عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا للجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا
الفا للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى
التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين
وضع الواو له وهو المدعي فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه
وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب
المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزؤه لجواز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع
المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام
على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما
التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير محقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك
وموجبه الاشتراك لا نمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد الله تع بالذكر فانه ابلغ
في التعظيم لا لان الواو دالة على الترتيب فان معصية الله لا تنفك عن معصية رسوله عم فيستحيل بينهما الترتيب ومن هنا قال
فخر الدين في المحصول هذا ان دل على فساد دعواهم اولى وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثاني ان انكارهم
على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره
اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق
المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا للتضييق تقديم العمرة
لا جرم انكروا عليه ولا يخفى ان ابن عباس اعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلعم قال في حقه

في جهة كثير مثلي علما وعن الثالث ان الطلاق المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام اخر وقع بعد
تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفته الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير
وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه والكلام لا يتم الا باخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب
المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى العام
دون العكس فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام
اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المص
طالب تراه من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس مفيدا له نفي الترتيب بل نفي التقييد بالترتيب وكذا في القول
الذي نقله عن ابي علي الفارسي في قوله ولوروده جائيا الى الواو قال قدس الله سره ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن — المقالة الاولى
لاجماع اهل اللغة عليه وقوله تع فيسحتكم بعذاب مجاز فان الوعيد من الله تع يشبه الوقوع لامتناع الخلف فيه اقول من الحروف
التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف
عليه على ما يمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل
يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخولها في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب
اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف بورود الفاء في كتاب الله تع لغير التعقيب ومتى كان
كذلك لم يكن موضوعا له اما الاول فلقوله تع ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء
بل يتاخر عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانها لو تكون لغير التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت
فلا تكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هنا
مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه
العلاقة ان وعيد الله تع يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تع به فاشبه الواقع في الحال قال قدس الله سره ومنها
في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار وتقديرا مثل في جذوع النخل اقول من الحروف التي يحتاج الفقيه
الى تفسيرها في وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تع وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تع ولاصلبنكم في جذوع النخل
لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه وغير
حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض
الفقهاء انها للسببية لقوله عم في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع

في هذه المباحث اليه وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
قال المصنف رحمه الله ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزائدة ومنها الى وهي لانتهاء الغاية ولا اجمال كما
توهم بعضهم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها موضوعة للانتهاء ثم الغاية قد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها
وقد لا يتميز كالمرفق فيجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض وانكره سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض والفرق بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل
آلة في المسح مع الباء وممسوحا مع عدمها لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي للحصر لما نقل عن اهل اللغة ولان ان
للاثبات وما للنفي ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس
اقول هذه بقية الحروف المحتاج اليها كثيرا فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية والتبعيض
وللتبيين فالاول كقوله تع فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اي ساواه في الفضل
ثم ابتدا فضلا والثاني كقوله تع خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تع يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد تكون زائدة
كقوله تع ما للظالمين من حميم وقوله تع وما للظالمين من انصار وقيل انها هنا لعموم النفي وقد تكون بمعنى على كقوله تع
ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الدين انها موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين
الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير
وضعه لاحدها وهما على خلاف الاصل ففي الاول يتبين مبدأ الخروج عن غيره وفي الثاني يتبين الماخوذ منه عن غيره وفي
الثالث يتبين جنس الصحاف التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق وقوله واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في دلالتها على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها
فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل
على الاجمال فهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها لان
غاية الشيء نهايته واخره بل باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المغاير
عن الغسل من غيره واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعفه
الظاهر بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع
كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما
سياتي وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد

احدهما كونها موضوعة للدخول وعدمه والاخرى كونه [illegible] وهو غير جائز م

ترد

ترد لذلك كما في قوله تع من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة
للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل غير متعد بنفسه افادت
الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على متعد بنفسه كقوله تع وامسحوا برؤوسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق
عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت المنديل والحائط
وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لغة لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه
في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ولذلك قال ابن جني ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل
اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القول الاول آلتين في مسح اليد
وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثاني
فهو ممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع ولو حذفت
لفظة يدي وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تع ومن اهل الكتاب من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تع ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها
لفظة انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال
العرب اياها به كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما
يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن
النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما
موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة اعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حاله لاصالة عدم النقل ح ولا يمكن
تواردهما مدلوليهما اعني النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره
لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظة
انما له فان قلت قد وردت لفظة انما في مواضع من كتاب الله تع لغير الحصر كما في قوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فظاهر ان ارادته تع ليست منحصرة في ذلك وقوله تع انما انت منذر من
يخشاها والانذار عام ليس منحصرا في من يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعا لغير الحصر فلا يكون

موضوعة له والالزم الاشتراك قلت لانم ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكوره
متحقق اذ المراد من المومنين في الاية الاولي الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار وتقدير الاية والله اعلم انما يريد
الله لخلق العلوم والالطاف الزايد علي ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت ان يذهب الرجس عنكم ويطهركم وفي
الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في العزب الي الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم يلزم
كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا علي احدهما
عينا بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة علي كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في
غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون ثبوت الوصف
المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون ثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تع انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تع انما انا
بشر مثلكم يوحي الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له ونفي غيره من الصفات
المتوهمة عنه مثل كونه ملكا او غير ذلك . قال قدس الله سره : الفصل العاشر في الخطاب وفيه مباحث
الاول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله علي النقص واحتجاج الحشوية
الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله تع كانه رؤس الشياطين تلك عشرة كاملة وما يعلم تاويله الا الله لامتناع
العطف لاشتماله عود ضمير يقولون الي المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسما السور والتمثيل برؤس
الشياطين تمثيل بالمتنكر في العادة والتوكيد مفهوم والعطف لا يقتضي عود الضمير الي المعطوف عليه
اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصنف طاب ثراه عرفه
ههنا بانه الكلام المقصود به الافهام فالكلام كالجنس وبه تخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام
يخرج كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب شخصه
لا بحسب نوعه والا انتقض بكلام الساهي وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون الافادة
لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق علي المفيد والمهمل فان التعريف به يحوج الي التقييد بالمفيد واعلم
ان غرض المصنف طاب ثراه من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع علي الاحكام فبدا بتعريفه
لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال علي الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب
ليكون عند اضافته الي الشارع مفيدا لمعرفة خطابه مع افادة معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي

علي

علي الحكم يتوقف علي امرين احدهما انتفاء خطابه بما لا يعني به شيا البتة سواكان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع
لمعني اصلا او موضوعا للمعني لكنه لم يرد منه ذلك المعني ولا غيره وثانيهما انتفاء خطابه بما يدل علي معني دلالة راجحة
ويقصد منه غير ذلك المعني الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة علي المقصود اذ علي تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقي
لنا وسيلة الي معرفة شي من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيا او يعني بها خلاف مدلولاتها فلهذا
بدا المصنف طاب ثراه بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما في بحث مفرد الاول في انتفاء خطابه تع بالمهمل والمراد
بالمهمل هنا ما لا يفيد شيا بحسب تخصيصه سواء كان غير موضوع لمعني او موضوعا لمعني لكنه ليس في ذكره بحسب تخصيصه
فايدة لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا علي انتفاء خطاب الله تع بما لا معني له في نفسه
وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث وجوزوا ذلك واحتج المصنف طاب ثراه علي انتفائه بان الخطاب
بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص علي الله تع محال اما المقدمة الاولي فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع
واحتجت الحشوية علي النقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القران العزيز من الكلام ما لا معني له اصلا
كالحروف المقطعة في اوايل السور كقوله تع كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تع كانه رؤس الشياطين
وما لا فايدة في ذكره كقوله تع ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا زايدا
علي ما تقدمه الثاني ان الوقف علي الله من قوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من
عند ربنا واجب ومتي كان كذلك لزم كونه تع متكلما بما لا يفهم منه شي اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في
قوله تع والراسخون في العلم واو عطف فيكون قوله امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قايلين امنا به كل من عند
ربنا ويصير ذلك عايدا الي المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تع لوجوب الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه
في الحال فيكون الله تع من جملة القايلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة
يستلزم زيادة الاستثناء واضمار حرفه وهما خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم فتعين
كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات مختصا بالله تع مع كونه مخاطبا بها وفيه نظر فانه لا يلزم
من عدم علمنا بتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول
فايدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان دلالة اللفظ لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القراين
لا يعلم الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيا فان المفسرين ذكروا
لها معاني كثيرة واحسنها كونها اسما السور واما رؤس الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك التخيل ويستنكرونه

يقولون صح

ويضربون به المثل في البلاغة فهو ليس مما لا يفهم مطلقا واما قوله تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه
التاكيد وهو معنى مقصود زائد على معنى المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو الراسخون للاستيناف بل يجب
حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا
القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصه بالمعطوف لوجب القول به لثبوت القرينة وهو الدليل الدال على
استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
قال قدس الله سره البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم الاغرا
بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل اقول هذا هو الامر الثاني من الامرين الذين يتوقف عليهما
الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تع بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون
البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجئة واستدل المصنف قدس سره على ذلك بوجهين الاول
ان ذلك ملزوم للاغراء بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الدال
على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن
ذلك المعنى مراد اللافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وح يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة
معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تع منزه
عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم
ارادة ظاهره والمصنف قدس سره جعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ
وخلاف ظاهره معه وح لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الدال بالنسبة الى غير ظاهره مهمل
غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم انه لا يجوز له خطابه بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو امتناع خطابه بالمهمل
مطلقا اعني الذي لا يفيد شيا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم ظاهره سواء كان مرادا
للمتكلم ام لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا قال قدس الله سره البحث الثالث قيل الدلايل
اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم
والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ ابطال الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا
شك ان هذه ظنية والموقوف على الظني ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل
وعدم الاشيا التي ذكروها قد يعلم من محكمات القران اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد التعيين

الجواب عن النظر ان هذا على تقدير مهمل مطلقا الصرلانه قد عرف للمهمل بالمعنى لا يفيد شيا لان معناه الظاهر هو شيا وهذا المعنى يفيد شيا فلا يكون اذا معنا له ليس مقصودا بالافاده والمعنى المقصود منه غير معلوم بمجرده عن القرينه لخلو عنهما منه

فبنت القطع

ام

ام لا منع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول والمحصل وجوزه اخرون احتج الاولون بان افادة
الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا
المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظ لان المرجع في كون الالفاظ موضوعة لمعانيها انما هو الى
نقل اهل اللغة والاجماع واتفق على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد
غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف
على مقدمتين ظنيتين احديهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد
ونقل الاحاد غير مفيد للعلم وايضا فان الروايات عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيتهما حقيقة قول
الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته وح يجوز غلطه في لحنه وقد لحن المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم
الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك
المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا
لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يحقق عند عدم نقله الى معنى اخر
اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يحقق
عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظ وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص وتقريره ظ مما مر السابعة
عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير لتغير
المعنى بذكره وهو ظ وانتفاؤه ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول
عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المصنف قدس سره واشار اليها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم
المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي يدل على نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي
اذ لو ترجح النقل عليه لزم ابطال النقل فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي المعارض الدليل النقلي
لابطل النقل ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل لبطلان فرعه فتعين ما قلناه من تاويل النقل والعمل بالعقل والمصنف
قدس سره لم ينقض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات ككون لفظي السماء والارض موضوعين
لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف
المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا نحو راس وبير ومؤمن واشباه ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكمات القران العزيز
مثل قوله تع قل هو الله احد الله لا اله الا هو وامثال ذلك ظواهرها وان هذه القوادح منفية عنها على قطعيا لا يقبل
معطوف

التشكيك فيكون الدليل المولف من امثال تلك المحكمات يقينيا قال ادام الله [illegible] الخطاب يتعين حمله علي الحقيقة الشرعيه
ان وجدت سوا وجد غيرها من الحقايق اولا فان انتفت الشرعيه فالعرفيه ان غلبت علي اللغويه في الاستعمال
والا فهو مشترك يفتقر في حمله علي احدها الي قرينه فان انتفت العرفيه فاللغويه فان لم يكن فالمجاز فان تعددت العرفيه
حمل كل طايفه الخطاب علي المتعارف عندها وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقي
ويسمي دلالة الاقتضا اما شرعا كتنذر العتق او عقلا كرفع الخطا او المركب بان يكون مكملا للمعني كدلالة تحريم التافيف علي
تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر علي تخصيص الحكم وقد يجتمع من الخطابين حكم اخر مثل وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع وفصاله في عامين وقد ينضم الي النص غيره ويحصل الحكم منهما مثل دلالة الاجماع علي تساوي الخال والخالة ودلالة النص
علي ارث الخال وقد يتعذر حمل اللفظ علي ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا فمشترك ان لم يترجح احدها والا حمل علي الراجح
اقول يريد الاشارة الي كيفيه الاستدلال بخطاب الشرع علي الاحكام الشرعيه فمهد لذلك قاعدة وهو ان اللفظ
الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعيه اولا فان كان الاول وجب حمله علي تلك الحقيقة سوي كان له حقيقة
اخرى عرفيه او لغويه يمكن حمله عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم علي وضعه فان لم يكن او كان له حقيقة شرعيه وتعذر
حمله عليها فان كان له حقيقة عرفيه غالبه علي اللغويه وجب حمله عليها لان المعني العرفي الغالب هو المتبادر الي الذهن
عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفيه بان كان اللفظ مستعملا عند طايفة في معني وعند غيرهم في
غيره حملت كل واحدة من الطايفتين ذلك اللفظ علي ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون النبي اراد ذلك
اذ لولاه لزم خطابه مع جماعة بما هو غير اراده ظاهره مع تجرده عن القرينه وقد تقدم بطلانه واذا لم تغلب العرفيه علي
اللغويه بل كانتا متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل علي احدهما الا بالقرينه المرجحه لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفيه
او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل علي الحقيقة اللغويه فان تعذر فعلي المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متعددا فان
كان الاول تعين للاراده وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا متساويا
كان كاللفظ المشترك يفتقر في حمله علي احدها علي التعيين الي قرينه موجبه لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي
اما ان يدل علي الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستقل في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر الي الضميمة فالاول
فالاول كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته علي الحكم المذكور فيه عن غيره من الضمايم
والثاني وهو المحتاج في دلالته الي الضميمه بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا علي الحكم ينقسم
الي اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا اخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول

بكونه

بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون لكل واحد من ذينك الخطابين دلالة علي مقدمة مناسبة للمقدمة
التي تدل عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج للحكم مثل قوله تع افعصيت امري الدال علي ان تارك المامور به عاص
مع قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال علي ان كل عاص يستحق للعقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به
يستحق العقاب وهو معني كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا علي تعين مدة لامرين والاخر دالا علي تعين
بعض تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان علي تعين باقي المدة للاخر مثل قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع
قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان علي ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب علي ان الخال يرث
ودل الاجماع علي ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان علي ان الخالة ترث لاستلزامهما متصلة موجبة استثني
فيها عين مقدمها فانتجت عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة
وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائيه دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب
علي تحريم الربا في البر ودل القياس علي مساواة التفاح له فانهما يدلان علي تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما
متصلة موجبة دل عليها القياس ودل علي المقدمة الاستثنائيه وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما
الرابع فكقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه
بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبينا للمتعلم حيث كان قد نهي ع عن التفرد الا في جماعة فان شهادة حاله ع من
حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعيه دون العقلية يرجح الاحتمال الثاني علي الاول واما ما يدل عليه
الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزاميه فنقول ذلك المعني المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا
من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعني الالتزامي شرطا للمعني المطابقي
وتسمي هذه الدلالة دلالة الاقتضا ثم شرطيته قد تكون مستفادة من العقل كقوله ع رفع عن امتي الخطا والنسيان
فان العقل دل علي ان هذا المعني لا يصح الا باضمار فيه رفع المواخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب علي الشارع
ع لوقوع الخطا والنسيان من الامة كذا قيل وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم صحة هذا الكلام من دون
هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطا والنسيان مرتفعان عنهم وان جاز علي احادهم
لما ياتي في الاجماع واما ثانيا فلانا ان هذا المعني مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما لزم من التركيب وقد
يكون شرطيته مستفادة من الشرع كتنذر العتق فانه يدل علي وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد
ذلك من قوله ع لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب علي اباحة الايلام واما اذا كان

تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المفهوم اولا فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
لان الغرض من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين وانما يكمل ذلك بتحريم الضرب وتسمى هذه دلالة التنبيه
ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكاة ويسمى
دليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال دام ظله
المقصد الثالث في الامر والنهي وفيه فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر حقيقة في
القول مجاز في الفعل والنزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتج ابو الحسين بالاستعمال وبانه على الحقيقة
كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم وبان هذا امر عظيم
والجواب الاستعمال يوجد في المجاز كما يوجد في الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصا وقد بينا
اولوية المجاز على الاشتراك اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس للامر
والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه خصوصا وبدا بمباحث الامر والنهي لدلالتهما على الاقتضا
دون غيرهما وبدا بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم ان لفظة
الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انها هل هي مع ذلك
حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في الفعل ايضا
وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق والحق
الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على
خلاف الاصل واحتج المخالفون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظة الامر في الفعل ومتى
كان كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف اما القران فكقوله تعالى
حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تع في ذلك الوقت وقوله تع
اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر تجري في الجو مسخرات بامره وما امر
فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول
العرب لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم
ورايت امرا هالني واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المصنف طاب ثراه بالمنع
من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك

بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى الدلالات
الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء اما مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما في مسئلتنا هذه فان
كون الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى
ان لا يدل على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد في الاية الاولى
القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نم انه اطلق عليه لفظ الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا
الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك
فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره
لاستلزامه وحدة فعله تع وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في السرعة ومن المعلوم انه ليس كذلك و ح نقول المراد والله
اعلم انه من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد الشان لان الجري والتسخير ليس بفعله
بل بقدرته تع ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القرائن وهنا ليس كذلك فان
ادعوا في هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا كون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم بالكلية واحتج
ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لم يدر السامع اي هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان
مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن
الرابع انه جا لغرض من الاغراض وتردد الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على
الاشتراك بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم ولو كان حقيقة في امر مشترك بينها والجواب
المنع من التردد عند اطلاق لفظة الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والها في قوله فيه على الحقيقة عائدة الى
الفعل وعلى متعلق باحتجوا والها في قوله فلا يجوز الاستدلال به عائدة الى الاستعمال وفي قوله عليه عائدة الى كونه
حقيقة قال قدس الله سره البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم
لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجوده في الساهي والغافل والنائم مع انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزائد على الارادة والجزم وضع اللفظ لمعنى غير معقول والاشاعرة
اثبتوا الطلب معنى مغايرا للارادة لان الله تع امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون
تكليفه بها تكليفا بالمحال ولصحة اريد منك الفعل ولا امرك به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا
لاظهار عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصا فيه

المسئلة مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا الايقاع الفعل اختيارا او الطلب والارادة
مثنا ويأتي في امر طالب العذر والجواب واحد وما هو وجد منه صورة الامر ولم يرده والطلبة انه قول لما بين ان بطلبه
لفظة الامر موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك
الذي هو النهي وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل
فصل يميزه عن النهي والمراد بالفعل ههنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وغير ذلك
من انواع الكلام وقوله بالقول احترازا من طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع
الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر
بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني
وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا الحد هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المصنف طاب ثراه في
النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال على الطلب وحد
فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس والتقييد بالدال
ليخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتمني وغيرهما وما يدل على طلب الترك
كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا
لانتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا عليه لا تستمر في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على
طلب الفعل بالالتزام وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في الثاني وعلى قول الاشاعرة ان
المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا عما سكت الله عنه
فانها اوامر ولا يصدق احد الحدين على شيء منها ولا يرد على طردهما مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على
الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا
الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قلت فينتقض بقولنا وجد طلب الفعل والحق
ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وح يندفع النقض بالقول
المذكور وقد نقل عن اوايل الاصوليين حدود دورية مثل قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل دوريه
المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما عليه فتعريفه

٤٩

به يكون دورا والتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كانت معرفة له دار ايضا وكقول المعتزلة
الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا
اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني
فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو الاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه
لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر
وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وبهذا ثبت كونه معلوما
له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامم
والطلب لا يختلف بشيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنائم والغافل
فلا يكون هو اياه والا انفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب
عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزايد على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه
الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز وضع لفظة الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه لانه لا يجوز وضع اللفظ المشهور
لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتج الاشاعرة بوجوه
الاول انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وانه تعالى والممتنع
لا يكون مرادا لله اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون
الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة
عن الارادة لم يصح ذلك لكونه ح متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر وما اظن احدا ادعى اتحادهما
وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المتنازع فيه اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا
الا انه ممنوع ولو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة لو صح هذا القول الثالث ان السيد قد
يامر عبده بما لا يريده كالمعتذر به في عدم المليك بالمواخذة ان كان الموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان
يامره في حضرته بامر فان السيد ح يامره بفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من
عدم تغايرهما واجاب المصنف طاب ثراه عن الاول بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها ومن استحالتها
على تقدير تعلق علمه تعالى بعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والا لتعلقها في هذه المسئلة اعني عدم اقتضاء العلم العدم
الامتناع والوجود الوجوب مذكور في كتبه الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا

ح هذا مبني على ان الامر هو اللفظ
الدال على الطلب كما اشار اليه المصنف
في هذا المبحث ١٢

فلانه لو قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك به ولهذا استحسن الناس ان يقول السايل للملك امرك بكذا ولا يستحسنون اطلب منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزؤها الطلب او الارادة وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه فالارادة والطلب منتفيان وبان في الانتفا عن ذلك الفعل المامور به والجواب عنهما واحد وهو انه انما اوجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الاول المذكور للاشاعرة موضع نظر وذلك ان قوله يكون تكليفهم بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان تكليفهم واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا الح لا يمنعونه ولو قال يدله لئلا يكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تع كان اجود قال قدس الله روحه البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا يفتقر الى الارادة كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره ولا اثر لارادة المامور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسما وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح المراة على عمتها اقول قد اشتمل هذا البحث على ثلث مسايل الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكون في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان والفرس على معناهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة فبدونها لا تتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت متعينة للطلب عند الاطلاق فهي المجردة عن القراين كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها الحقيقية ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زايدة على الوضع لم يجز كون القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطن خفي لا يطلع عليه السامع فلا يفيد تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقتران ما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم منها الا

طلب الفعل المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة في صيرورة الصيغة امرا وانكر المحققون واستدل المص طاب ثراه على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون مفيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال ان الارادة مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انما هو تاثيره في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظ الانتفي له وان اراد ان الصيغة المخصوصة المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون الالفاظ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعماله اياها في الخبر ونحوه وقد اعترف المص طاب ثراه بذلك حيث قال ان امر السيد عبده للتهديد عنده ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين اعترف ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة المسئلة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله عم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في مدلوله فان قول القايل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فيصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تع لا يمسه الا المطهرون وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكح الى غاية الاستيمار قال قدس الله سره الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشتركة بين الاول والثاني وقيل للقدر المشترك لنا قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفي الامر مع ثبوت الندبية ونفي الامر واثبت الشفاعة المندوب قبولها في خبر بريرة وحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون اقول لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال

[illegible]

على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل
آ الايجاب كقوله تع اقم الصلوة ب الندب كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ج الارشاد كقوله تع واشهدوا اذا تبايعتم
وهذه الثلثة تشترك في تحصيل المصلحة الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب لا ينقص ولا يزداد بالاشهاد
ولا بعدمه د التهديد كقوله تع اعملوا ما شئتم ه الاهانة كقوله تع ذق انك انت العزيز الكريم و الدعا مثل رب
اغفر لي ز الاباحة كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا ح الامتنان كقوله تع كلوا مما رزقكم الله ط الاكرام كقوله تع ادخلوها
بسلام امنين ى التسخير كقوله تع كونوا قردة يا التعجيز كقوله تع فاتوا بسورة من مثله يب التسوية فاصبروا اولا
تصبروا يج التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل يد الاحتقار القوا ما انتم ملقون يه التكوين
كن فيكون والمص طاب ثراه اقتصر على ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع
هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتسخير والاهانة والتسوية لا تفهم من مجرد الصيغة بل انما تفهم منها عند اقترانها
بقراين دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فمذهب الشافعي واكثر الفقهاء
وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول
اعني الوجوب وهو اختيار المص طاب ثراه هنا وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب
والندب وهي من حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن
الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب
دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به له صفة الوجوب وهذا الفرق
يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى رحمه الله انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة
والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتنزيه وزعم اخرون
انها مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاول المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون
غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القراين نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم تكن حقيقة فيه خاصة
لما كانت كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب
تردد الذهن بينهما وانتفا هذين اللازمين دليل على انتفا ملزومهما ولتحقق المدعي توقف الاشعري والقاضي ابو بكر
والغزالي في ذلك واحتج المص طاب ثراه على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة واثنان

من طريق العقل الاول قوله تع مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام لاستحالته على
الله تع فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد ترك السجود المامور به وكان له ان يقول
انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه انما دل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو
المط واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شريعتنا
كذلك واجيب بان الظ يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظ وفيه نظر ايضا لانه
لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم
الله تع على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال
ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا لحقيقة الفتوة وعلى تفسيره واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على
الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقية الامر ويدل على ذلك قوله تع عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا فالامر
يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على
الوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحق الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون
على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا للذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مرتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا
فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره
الاية امر الله تع مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة
الامر العمل بمقتضاه فيكون تركه ترك العمل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت
ان تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه
علة له ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو
التارك لاجل الامر على سبيل الممانعة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة
الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى المكلف به على وجه الندب وكان المراد اتيانه به على وجه الوجوب
او بالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا فاذن المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه

ويدفع بانه يدل ايضا على ان صيغة افعل للوجوب لان الامر بالسجود لم يرد الا بصيغة افعل بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ونظائرها من القران العزيز ه

الهداية

اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فالمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او
اعتقاد عدم حقيته سلمنا لكن لا نم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على امر مخالف الامر بالحذر بل الاية
دالة على الحذر عن مخالفي الامر سلمنا لكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر
نعم تدل على ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر كاف لانه انما يحسن عند
قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه
المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امر ما للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك والاية قالها في امره المحتمل
عودها الى الله تع والى رسوله عم وح لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده
حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله
الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه لحكم الامر بل يدعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم
الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك يشمل ما يسمى لغة بالتقصير واما قوله موافقة الامر عبارة
عن اعتقاد حقيته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة
عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالفي الامر بالحذر ودعوى دلالتها على
الحذر عن مخالفي الامر فيبطلها عدم تعين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم
الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم وعلى
تقدير تسليمه فقوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايع لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين قوله الاية
انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الان ولكنه لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك
كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر
عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع ورود الامر به وقوله انما تدل الاية على كون
امر ما للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر
الذين يخالفون عن امر الا الامر الفلاني ولانه رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون
الوصف علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر احدهما يعني الله ورسوله
في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك
ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا نعني

يكون

يكون الامر للوجوب الا ذلك اما الصغرى فلقوله تع لا يعصون الله ما امرهم الاية وقوله افعصيت امري وقوله
لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك المامور به واما الكبرى فلقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تع ويفعلون ما
يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفايدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم الفعل
العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فلذكره بعد ذلك يكون تكرارا عن غير فايدة وايضا فالمتحقق قد يكون مامورا به
مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بعض العصاة بدليل تقييد عذابهم بالخلود
وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعلين واحدا وظاهر انه
ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون
به في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما
يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بارداف احدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل
مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما يأتي والاصل استعماله في موضوعه ويمنع من
كون الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق حيث تحقق
الخامس قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لانتفاء المشقة عليهم
وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليه حرج في تركه فلم يتحقق المشقة منه ولان الندبية
ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زائدة يمتنع لاجلها الخامس الذي استدل بهذا الخبر وبما بعده على
كون المندوب غير مامور به قال لان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره فيكون ههنا مفيدا امتناع الامر بالسواك
لوجود غير المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مامور
به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الحجوبي انما دل على ان بعض المندوب غير
مامور به ولان نتيجة الشكل الثالث لا يكون الا جزئية وح لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض
المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مندوب مامور به السادس خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد وكرهته
فقال لها عم راجعيه فقالت تامرني يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عم الامر واثبت الشفاعة
الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا
لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي عم عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر

اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفا الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نم انهم
عللت بانه لو كان امر الكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره علمه الراجة السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره
به سيده ذمه العقلا وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن
حمل الامر على الوجوب يفيد القطع لعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب
اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا
كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيله بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا
يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر الا على تقدير كونه مندوبا واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني
فلقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر مخوف تعين سلوك الامن وذلك
من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه وانما يحصل بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه
لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة
مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب
قال دام ظله احتجوا باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك
والجواب المجاز اولى فيصار اليه للدليل وقد بيناه اقول لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القايل
بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان الامر يستعمل
تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله
تع اقم الصلوة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصيته
او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والاول يلزم منه الاشتراك والثاني المجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المط
والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون الامر
حقيقة في الوجوب بخصوصيته وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما والالزم
الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سوا
قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصيته
على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه في دلالة اللفظ عليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما
دون الاخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قال دام ظله تذنيب الامر الوارد عقيب الحظر

للوجوب

للوجوب لوجود الامر المقتضي وانتفا ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تع
واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اقول القايلون بان الامر
للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدا وهو اختيار
المصنف طاب ثراه وقال اخرون انه للاباحة واحتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح
للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية
ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى
الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب
مفيد للوجوب وامر الحايض والنفسا بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نم ان الامر
مطلقا للوجوب بل الامر المبتدا وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاده الحظر اما غيره فليس ضدا له وان
استحال اجتماعه معه وافادة امر العبد للوجوب للقرينة والحايض والنفسا مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب
مستفاد من الامر السابق لا من امر اخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تع واذا حللتم فاصطادوا
فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مفيدا لوجوب الصيد والوطي والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المص
طاب ثراه عنه بان ذلك معارض بقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه
عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكروه لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جايز غير قادح في كونه مقتضيا لوجود الاثر
بتقدير مقتضيه مع نفي ما يدل به المعقول ويجاب عما ذكروه ايضا بان عدم افادة الايتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة
لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال دام ظله البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا
تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ولا يستلزم كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولقبوله التقييد
فيقال افعل مرة ودايما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب منع الصغرى وبالفرق
فان الانتها دايما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال وهما غير
دالين على مطلوبه على ما تبين اقول اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القراين فقال ابو اسحق الاسفراييني وجماعة
من الفقها والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا
من حيث المفهوم الا ان ذلك المط وهو تحصيل الماهية لما حصل بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين
كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المص طاب ثراه وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة

والتجوز عند تعقيب بضعة كاف في قوله نم ثلث عشرة كاملة وقول القايل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم

علي تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا للكل منهما علي سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون تعيينا لاحد

معنيي اللفظ المشترك وتبيينا للارادة واحتج القايلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة علي الطلب وان كان المط

بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان مقتضي مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب منع

الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وغير المصنف نزاه عنه بالصوري ولين سلمناه منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين

الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دايما ممكن والاتيان بالفعل دايما غير ممكن وعنع ايضا من عليه الوصف اعني

الطلب المطلق للحكم واحتج القايلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الآمر بان يقال اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة

قال للنبي عم احجنا هذا لعامنا او للابد وذلك دليل علي اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او للقدر المشترك بينهما

ليتبادر الي فهم السامع فلم يحتج الي الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في

الاستعمال الحقيقة والمصطاب ثراه جعل هذا مذهب المرتضي رحمه الله هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الي ان الامر ليس موضوعا

لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب اما الاول ان الاستفهام انما يحسن علي تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام

عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن ان يقال له اي عبيدك بل يحسن الاستفهام لنفي احتمال

التجوز كما لو قال قتلت اسدا فيقال تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال مشترك فيه الحقيقة والمجاز

فلا يكون دالا علي احدهما بعدم دلالة العام علي الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم الاشتراك

وح يجب حمله علي القدر المشترك وقول المصطاب ثراه علي ما تيسر ما يريد به ما سيذكره في ان للعموم صيغة تخصه قال قدس الله روحه

البحث الثالث الامر المعلق علي شرط او صفة لا يتكرر بتكررها الا مع العلية يحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم

مع عدم ارادة التكرار وكذا اعطه درهما ان دخل ولان التعليق اعم منه بقيد الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام علي

شي من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة اقول لما بين ان الامر المطلق

لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق علي شرط او صفة كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق

والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارها بتكررهما واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القايلون باقتضا

الامر المطلق التكرار علي القول بتكرر الامر بتكرر الشرط او الصفة واما القايلون بعدمه فاختلفوا فذهب جماعة من

الفقهاء والسيد المرتضي رحمه الله الي عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال الاخرون بتكرره مطلقا وقال فخر الدين وجماعة من

المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيد من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المصنف

لفظا وتوقف الباقون اما لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار

واحتج المصطاب ثراه علي ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد من قسمي الوحدة والتكرار

شرعا وعرفا ومتي كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلان الامر بالحج والعمرة للوحدة

والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار

بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شرا اللحم او حفظ الدابة لحظة واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر

المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصيته او في احدهما مجازا في الاخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك

علي التقدير الاول والمجاز علي التقدير الثاني وهما علي خلاف الاصل فتعين المط وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل

بمجرده علي وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل علي الخاص الثاني لو كان مفيدا

للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات مع المضادة والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان

الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها الا من جهة اللفظ ولا

من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه مح الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة

وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتي كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظ فانه يصح ان يقول

السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دايما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض

واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده التقييد

والتالي بط بتسميته كالعدم فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ

في كل من الوحدة والتكرار ان كان لخصوصيته كان الاشتراك والمجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك

بينهما او لم يكن اما علي التقدير علم وضعه له فلما ذكرنا واما علي تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما لخصوصيته ان

كان باعتبار وضعه له ايضا ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئيه وهو ذلك المشترك لا له ولانه يفتقر في افادته

اياه الي قرينة وذلك اية المجاز علي التقدير انتفا الاشتراك وان كان اعم من كونه لخصوصيته او لامر صادق عليه فلا نم لزوم المجاز

او الاشتراك علي تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما ملزوما للاخر اما علي

هذا التقدير فلا والامر هاهنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلي تقدير صحته انما يدل علي عدم اقتضائه

التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلا نم لزوم

التناقض او التكرار بغير فايدة علي تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التاكيد وهو دفع احتمال التجوز عند تقييد مقتضاه

Marginal notes, left page:
- نحو افتقه
- اسم رجل
- قد مح
- قدس الله روحه

Marginal note, right page:
وتقييده بالاخر نقضا لافادة
اصل الامر موضوعا لافادة التقييد ح

طاب ثراه وما سواه الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج طاب ثراه على الجزء الاول من مختاره وهو
عدم افادته التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا
اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل
السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم افادته التكرار واما
الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة ولذلك لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده
اذا شبعت فاحمد الله واذا صمت فافطر على ماء فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد
يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان انتفاء
دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليها اما مع كونه في احدها ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ
فينصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة ويراد به مجازه فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد
من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة الحكم فلان
العلة تستتبع معلولها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون بافادته
التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف يشعر
بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظ واما الاول فلان من قال
ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال الحق احسان
بالعلماء وعظم الجهال فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والا
والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي التعظيم والاول باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم
القتل والاستخفاف بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم لسخاوته وشجاعته
والجود استناد الاستقباح الى الوصف اقرب لان الحكم به يتحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف بل مع فرض عدمها فتعين الاول
وح تكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم
شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا قال قدس سره وهو البحث الرابع
الحق ان الامر لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك
بينهما ولجواز التقييد بكل منهما من غير تكرير ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل للتقديرين
كالخبر اقول اختلف الناس هنا فقال الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر مفيد للتكرار ان الامر



مفيد للفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي يعني جواز
تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المشترك بين المطلق ع
الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من امر خارج وهو اختيار المص طاب ثراه واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على
ذلك بوجوه ذكر المص طاب ثراه منها ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور وتارة في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب
على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة للقدر المشترك
بينهما لما عرفت وح لا تحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا
تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعل غدا او متى شئت او علا
ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما
تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في
جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك
وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفارق ان كان كل واحد
من ماهية الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواته الخبر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من
خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا مع خواصه بل مجرد ماهيته لزم مساواة الخبر للامر في لوازمهما
معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتمل للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا قال قدس الله روحه احتجوا بذم ابليس على ترك السجود
في الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان كان الى غاية معينة غير مبينة او غير معينة
حقيقة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان
والجواب ان ابليس استحق الذم بتركه لا بعدم الفعل ولان الامر هنا للفور لقوله تع فقعوا له ساجدين والمسارعة الى
المغفرة مجاز اذ ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب المراد م
معها الظن بالتلف عقيب الفعل كالو قال افعل اي وقت شئت وكقضاء الواجب والنذر المطلق اقول احتج القائلون
باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله تع ذم ابليس لعنه الله على تركه السجود عقيب الامر بقوله جل من قائل ما منعك الا تسجد
اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجبه علي في الحال والثاني قوله تع وسارعوا
الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تع فاستبقوا الخيرات
وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز

التاخير لكان اما الى غاية او الى غير غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان تكون
معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ الاجماع
منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية
وان كان لامارة فليس الا المرض او علو السن اذ لا ثالث بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجاة من غير كبر ولا
مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت
معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن وقت
غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب
عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك
في الحال بل عليه مقترنا باللوم على عدم الامتثال بالتكبر واباه والاستكبار بدليل قوله تع فابى واستكبر والتحمّره على ادم عم
والافتخار عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقرونا بما يدل على الفور لقوله تع
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها
لكونها من فعل الله تع بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الاية ما يدل على الامتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم
على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا
من الخارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية وهي وقت غلبة الظن بالفوات
لو لم يشتغل فيه وما ذكرتموه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه
مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة والكفارات وساير الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو
جوابنا قال رحمه الله البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له
فلو لم يستلزم العدم العدم لخرج عن كونه شرطا والاجماع ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء ولان يعلى بن امية سال عمر عن
سبب القصر مع الامن واقره النبي عم وقوله عم والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة اقول
اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب القاضيان وابو
عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب
وهو اختيار فخر الدين واتباعه والمص طاب ثراه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن به حرف ان شرط لما علق
عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك

ان ما يقترن به شرط لحكم المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل
واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا
لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة
ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وما نحن فيه ح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا اذ لو كان شرطا له
مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلاقة وفي
العلة بل وفي جميع ما يقترن به حرفه وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط
يدل على عليه ما اقترن به للحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما
ولهذا احكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية منتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئا وح نقول لو كان الشرط حقيقة
فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه بخصوصه لزم الاشتراك ان كان حقيقة في باقي المعاني او ... المجاز ان لم يكن وهما
خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو التلازم لما علق عليه وجوده او عدمه على ما لا يلزم من عدم
ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما له وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا له مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل
شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركته غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ
المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره مندرج فيه كون الشيء شرطا لنفسه وللمعاند له وذلك ظ الفساد والثاني ان
يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حتى سال عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا
نقصر وقد امنا وقد قال تع فاذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك
لقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسال النبي عم عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم
عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عم اياهما على ذلك دليل ظ على المدعى واعترض بالمنع من عدم
فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما
عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله وهو
الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر
مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد روت عايشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانتا
ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن معنى لقوله فقرا
كما في صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر لنفس الاقتصار على تلك الركعتين

ابقاء

ح التلازم

لو لزوم

حتى في

فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى دلالة
من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر فانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل
الثالث قوله تع استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الاية فقال النبي عم والله لازيدن
على السبعين وهذا يدل على انه عم فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم المشروط اعني عدم الغفران
وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عم لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه عم اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين
جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع عن الغفران كقول القايل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك
سلمنا لكن لا نم انه فهم ما ذكر ثم اذ ليس في كلامه عم ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة
قلوب الاحيا منهم ولترغيبهم في الدين والمصلحة راها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عم لم يفهم انتفا المشروط لانتفا شرطه اذ
لا يجب الغفران لهم على تقدير الزياده على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى ولا
ملزوما له واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمصـ طاب ثراه خصص
دعواه بالامر فلم يكن بهذا الوجه دالا على مطلوبه قال قدس سره احتج بامكان قيام غيره مقامه وبقوله تع ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم اراده التحصن والجواب ان الشرط ح احدها لا بعينه لا ما فرض
شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه مع اراده التحصن وينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم
قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك ههنا فان مع ارادة البغا الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع
الاكراه على البغا اقول هذه اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط
في الفروع وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشي القايم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها
ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة الاكراه للفتيات على البغا عند عدم ارادتهن التحصن
والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تع ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فانه تع شرط في تحريم اكراههن
على البغا ارادتهن التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم المشروط كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه
على البغا واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا
والقايم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن
الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفا تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفا التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو ههنا
كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يردن البغا فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغا كرها وهو غير ممكن بدون

كرا

كراهتهن له والمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغا لجواز عدم تعلق ارادتهن بشي منهما
كما في حالة الذهول عنهما وايضا لما خصص المصـ طاب ثراه الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تع ولا تكرهوا فتياتكم
لانه نهي معلق على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي قال قدس الله روحه البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر
المعلق به مثل زكوا عن الغنم السايمة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلان ثبوت المعلق
على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص اقول اختلف في الخطاب الدال
على حكم متعلق باسم عام بصفة خاصة كقوله عم في الغنم السايمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة منه كنفي
الزكوة عن المعلوفة من الغنم مثلا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة والقاضي
ابو بكر والقفال وابن شريح وهو اختيار فخر الدين والمصـ طاب ثراه واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل
اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة
اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظ ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف
ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا البحث
مشتمل على جزء هو انتفا الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين معنى موضوع
اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود ههنا لان تصور ثبوت الزكوة في السايمة وانتفايها عن المعلوفة ليسا متلازمين
في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال
زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شي من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير
محله وتارة مع ثبوته فيه اما الاول فكقوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء
مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفا خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطا واما الثاني
فكالمثال المذكور وهو قوله عم في الغنم السايمة زكوة وح يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص
واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا قال قدس الله روحه وقول ابي عبيدة في قوله عم لي الواجد يحل عقوبته
وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه مبني على اجتهاده لا انه نقل عن اهل اللغة وفايدة التخصيص اما
الاهتمام بالذكر او سبق بيانه او سبق خطوره في حق غير الله تع او الحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت
عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او ان بيان المسكوت عنه غير واجب او ليثبته بالنصوص او لحمله على الاصل كما لو قال لا زكوة في السايمة
وخص المنطوق بالاشتباه اقول لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتج ابو جهر الاول

ان ابا عبيد القاسم بن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بدلالة قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد
لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عليه السلام مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارف بمدلولات
الالفاظ والواجد الغني وليه مطله ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه
بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف طاب ثراه صريحا بل اشار اليه بذكر
جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيد لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة
على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمصنف طاب ثراه
لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيد لكونه خبرا وعن الثاني
المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وبيان انتفاء الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق
حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او كونه مسؤولا عنه دون غيره او انه بين حكم غير محل
الوصف من قبل او لسبق حضور محل الوصف ببال المتكلم وهذا اثر في حق غيره تع اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تع دون غيره صح
او يستدل السامع على حكم المسكوت عنه او قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وبالجملة العلم بطريق الاولى او اخر بيان حكم غير محل
الوصف اما لكونه غير واجب او ليختص بعض من يختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم
الاخر ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او بقياس عند من يقول بكونه دليلا ليجتهد المكلف في استخراجه فان
يستنبط من التنصيص على المذكور علية الوصف المشترك بينه وبين غيره المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب
المجتهد او تحصيل حكم للمسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكاة في السائمة فانها لما كانت
خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح قال قدس الله روحه تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي
الحكم لحصول العلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله تع
وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص هنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما
زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس اقول هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة
لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم لحصول العلية فان علة الشيء ما يسند وجوده لوجودها وعدمه لعدمها ولان الحكم لو كان
ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال او الى العلة غير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند
الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض

الوصف

الوصف علة له هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم
عدمه لجواز معرفته بغيره سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون
الزنا علة لاباحة الدم لا ينافي كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يمنع كون النار
علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة بمعنى المؤثر وهو ظ الثاني القائلون بدليل
الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك
النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير لذلك النفي فلا كما في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك
التقييد رفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند
عدم خشية الاملاق ويحتمل ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند خوف
الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تع وان خفتم شقاق
بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق
ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم من
نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة الغنم
زكوة ففي بيان الصورة وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على وصف
في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه بعض عند
القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء
الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق
سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب
الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور
انتفاء السوم لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم
الغنم لا مطلق السوم فيكون ح علة في جنسه خاصة لاستقلاله بثبوت الغنم لغيرها قال قدس الله روحه البحث السابع الحكم
المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعده لم
يكن اخره اما مفهوم اللقب فليس حجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة
مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار عن الاخص بالاعم واذا كان العدد علة لعدم الحكم كان الزائد عليه

الحكم

علته لاشتماله على العلة والا يلزم من اتصاف الناقص بامر اتصاف الزائد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة والاربع لا يستلزم اباحة الزائد واذا امنع عدد لزم اباحة الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد لان الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى مثل تحريم استعمال نصف الكر النجس بتحريم الاقل منه اولى وقد لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمص طاب ثراه وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمتي حتى والى لانتهاء الغاية وح يكون قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما اخره الليل او نهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجي الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية للصوم وقد فرض كذلك بلف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر لان انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوعا للفظ ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هاهنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل والامكان شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بعد ورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لم يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض او يقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس حجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم

مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود دال على ذلك التقدير بمقتضى الاخبار بان ما عدا زيد غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتع والاخبار بكونه تع غير موجود كفر اجماعا وكذا قوله عيسى رسول الله يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله فيدخل في ذلك محمد عم والقول بان محمدا عم ليس برسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي بط اتفاقا احتج المخالف بان تخصيص الشي بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ظ يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين ولو لا ذلك وبان انسانا لو قال لغيره لست زانيا وليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب دون غيره عند من يقول به فهذا الاختصاص غير مستند الى مجرد اللفظ وهو ظ بل اليه منضما الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم لعمرو وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم لو لم ينحصرا في زيد وعمرو لكانا اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان واللون سواد قيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف او الالف واللام للعموم وهو ممنوع بل انما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم وكان مقصود المتكلم التزمنا كونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء واصدقائه واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فان كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظ وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزام كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز ان يكون الخبر اعم من المبتدا فيبقى على حاله المسئلة الرابعة في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه فالمقدم نعم وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه وانكره اخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شي منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا ملزوما لذلك العدم لاشتماله على علته كان اولى ومثال ذلك قوله عم

واجيب ايضا بمنع ان [illegible] على الشي [illegible] ان ليس بيان [illegible] الاجماع واقع على ان الزيادة على المائة في جلد الزاني [illegible] وان الحكم لا يثبت [illegible] وذلك العدد فيما زاد ولم يمكن التعليق على [illegible] بحاله

اذا بلغ الاكرام لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه للخبث لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكثرة في الزايد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزايد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فانه لا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول فاما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزايد اولا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مايه فانه يوجب اباحة جلده خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة هنا ما اذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يستمر فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مايه وعشرين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه وهو المايه مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان الشيفا الحد وجب وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزايه وان كان حظرا فالثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون والاول فيما اذا حظر علينا استعمال نصف الكرمع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المايه لا يوجب تحريم المايه وقد ظهر من هذا ان تعليق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زايدا كان او ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه قال قدس الله روحه البحث الثامن الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا لو نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلا معتبر ولا يحسن ايضا لان فايدة الامر الاعلام ولا فايدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه اقول الامر بالشي هل يدخل تحت امره بذلك الشي ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمصنف طاب ثراه وهو ان هذا الباب يتضمن مسايل آ انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه ب هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلا معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلا يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا ج هل يحسن ذلك ام لا والحق انه لا يحسن لان فايدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فايدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه د اذا خاطب الانسان غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تع يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين

ومثال الثاني فلان يامركم بكذا صح

فنقول

فينا ولهم باجمعهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره مختص بما يرد من الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في المثال الثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يعقل كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليعم كل ما به الجماعة او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القايل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس آمرا بل مخبرا بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي عم ليس آمرا بل ناقلا امر الله تع قال قدس الله روحه البحث التاسع الامران ان تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا والا اتحدا ان امتنع الزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل على التاكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير مثل صل عدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب الاول بالامر الاول وفايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل تعريف العهد مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له اقول اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقيهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا فان كان مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى الآخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المستغرق الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجب معا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف عطف وغيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه الزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق ملك الشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلاثة كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة فكانا عبارة عن شي واحد وان كان مما يمكن فيه الزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين صل غدا الركعتين فيكون مؤكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف طاب ثراه وفخر الدين ايضا وتوقف ابو الحسين واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شي اصلا

فافهم

لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب
غيره وهو المط وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه فممنوع ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية
والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير
كون المراد به الفعل المامور به اولا ايضا الثاني ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى الاخر
غيره يوجب كونه للتاسيس وفايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد لان التاسيس اكثر فايدة منه فيحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ
ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل مكان الثاني اولى وفيه نظر لانا لا نم لزوم كونه للتاكيد على تقدير
صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال ايجاده الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر
الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه المغاير
لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض بالرجحان باصالة براءة الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان
الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون
العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام
كما تكون لتعريف المعهود فقد تكون لتعريف الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون المعهود هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون
غيرها مما تقدم وح يبقى دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترض شيخنا باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها
عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد ايضا وفيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد ح ارجح لسبق فهمه ولعدم فايدتها على تقدير كونها
لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى تقدم ذكرها مرجوح
لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاولى واحتمال كون الواو كما قاله شيخنا طاب ثراه مرجوح ايضا لكونه موضوعا
للعطف دونه ولعدم الفايدة فيه ح وحمل العطف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير
اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره ح لغوا وهو غير جايز بالجملة
فان كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده موكدا والا لما خص ذلك بغيره من حروف العطف فاذا
كان مدلوله المامور به اولا كان تكرارا محضا عاريا عن الفايدة قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الوجوب وفيه مباحث الاول
في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد
لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كل واحد منها واجب مخير بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع
واياما فعل كان واجبا بالاصالة فانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يجوز لك تركهما ولا اوجبهما

عليك

عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع والا لعصى بدونه ولا ايجاب واحد معين عند الله تعالى لانه يعلم الاشياء
على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدها عينا والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه فصحيح والا بطل
لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فرضناه وهو لا يجوز ترك الواجب والا لم يكن مخيرا والتقدير خلافه اقول
لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فالكلام فيه اما في
ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في الماهية في صدر الكتاب اخر الكلام هنا في الاقسام والا
حكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل
واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض
الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب
الصلوة ومشروط كوجوب الحج والزكوة والمصنف طاب ثراه قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا
ناخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي يتسبب بها وبين الفعل متاخرا عنه والزمان من حيث
كونه ظرفا للفعل فيتاخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به
اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة بين العتق والاطعام والصيام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين
الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشيا على التخيير يقتضي وجوب كل
واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يحل للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج عن العهدة وكان
اتيا بالواجب بالاصالة لا بدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال فخر
الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى
الذي ذكره المعتزلة ولهذا اي المصنف طاب ثراه عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي ذكره الاشاعرة
والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكروه وادعى انه غير مستبعد ثم قال
ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد اي بهذا القول ما قلناه اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب
عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد
وقع هذا القائل فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك الواجب اذ الاجماع وقع على جواز ترك
اي خصلة شاء المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم له على تقدير وجوب الواحد لانه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز
تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يجز لم يكن واجبا على التخيير والتقدير خلافه وقال اخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى وغير

معين عندنا وهذا المذهب منسوبة كل واحد من الاشاعرة والمعتزلة الى الاخر وتبرا منه واتفق الفريقان على فساده بدليل

ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تع اشتمل ان المخير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله وكونه

معينا عند الله يقتضي المنع من تركه سواء اتي بغيره او لم يات والجمع بينهما مح ما قال قدس سره احتج المخالف بان المكلف اذا

فعل الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق هف وان سقط

بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب انها معرفات اقول هذا اشارة

الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف

اذا اتى بالخصال الثلثة دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو مح والا لكان جميعها واجبا على الجمع وهو خلاف

اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا الى معلل بالمطلق اعني احد الخصال من غير

تعيين وهو مح لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون

موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو مح ايضا والا لزم اجتماع العلل المتعددة

في المعلول الواحد بالشخص وهو مح ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو المط والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط

الفرض بكل واحد واحد ولا وازمه وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة

بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب

باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض فيما

الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد هو الامر الكلي الصادق

على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصيته

قال قدس سره احتج الاخرون بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يرد وانه وان كان غير معين لزم حلول المعين في

المطلق وهو مح فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تع والجواب محل الوجوب المخير كل واحد والخطا نشا من اهمال

الحيثيات اقول هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تع لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان

يقال الوجوب وصف وجودي يستدعي ثبوته محلا ان كان جميع الخصال لم يبرا المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان

بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه مح

لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فتعين

كونه معينا عند الله تع وهو المط والجواب ان محل الوجوب هو كل واحد من الخصال لا من حيث خصوصياتها بل من

هذا الجواب جدلي فانه اذا كان سقوطه الفرض حاصلا بكل واحد يكون كل واحد واجبا فلم يكن الواجب واحدا لا بعينه على ما يكون فيبطل به المذهب المردود ولكن يكون هو الحق عندنا وهو ان الواجب واحد غير معين
من شرح المنهاج

حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصال الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع

بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها وتعينها فالخطا انما نشا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا ايراد

على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تع القائم بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب

الموجود لا يجب كونه موجودا قال قدس الله روحه تذنيب يجوز الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع

كاكل المباح والميتة والتزويج من كفوين او مع اباحته كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال كفارة الحنث

اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع اعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل

الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون التالي غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى

كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب

كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه

الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا

فالاقسام ستة اشار المصنف الى ثلثة منها وقد ذكر امثلتها آ تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في

كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط

بفقد الماكول المباح ب تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها

من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم ج اباحة الجمع بين ما وجب على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على

عدم الوضوء والجمع مباح د اباحة الجمع بين ما وجب على البدل كستر العورة في الصلوة بالثوبين كل منهما ساتر لها سترا

تاما ﻫ ندب الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار و ندب الجمع بين ما

وجب على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصلات الثلث فيها وهي العتق والاطعام

والكسوة مستحب قال قدس سره البحث الثاني في الواجب الموسع مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره

ممتنع الا لغرض ارادة القضا وكون الوقت افضل جائز واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان افضل عنه بحيث لا يخل المامور

بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا تضيق تعين ووقوعه في الصلوة وما وقته العمر وتخصيص الوجوب

بالاول كما تقول بعض الاشاعرة وبالاخر كمذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كمذهب الكرخي تحكم اقول قد عرفت

ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له

او زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضا كالوجوب على الصبي

هذا في

الكفارة وخصال مح

او طهرت الحايض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو
المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا
اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او اخره وفي
اي وقت من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت امري ولا يعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة
لم يوجب عليه شيا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظ فتعين الايجاب الموسع والايكاف اشتراك اجزا
الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم
ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزا الصلوة على اجزا الوقت اتفاقا
وكذلك الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضا الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المودي للفعل
المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزا الوقت يكون موديا للفرض وذلك مؤذن بان ايقاع الفعل في
اي جزء كان مساو لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في
بعض اجزا الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر غيره
تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده
يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى
ادا الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المودي في اول الوقت لا نعلم كونه واجبا او
مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول
عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شي منها فالقول به تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور
ونسبته الى اجزا الوقت على السوا لا ترجح شي منها على غيره اذ لو اختص بعض اجزا الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون
الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة قال قدس الله روحه ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبايان
لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل
للمبدل والا لزم سقوطه في الاول ولان الامر دل على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق اقول
ذهب السيد المرتضى والجبايان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في
اول الوقت الا الى بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزا الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا
الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول (او وسطه) الوقت على تقدير عدم

باهو
وقال بعض الحنفية انها في اول الوقت نهاية
ووسطه بدلا يبطله الله تع

ايجاب البدل بمنع الثانية واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين
واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المصنف طاب ثراه وهو الحق والانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب
بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل
واحد منها عليه ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المص
طاب ثراه على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور
المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر يقتضي فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامه في المقصد
منه كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشي وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصد منه واما غير مساو لها في المقصد
منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان البدل للشي ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان
بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني اما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت
الثالث او لا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل او لا الى بدل والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو
مح لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المط لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول
لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم
يوجد من الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام
الدلالة قطعا والاظهر واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق قال قدس الله روحه احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول
الوقت فلا تكون واجبة اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان
ولان مرجع هذا الواجب الى الواجب المخير فكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد بجواز تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره
اقول هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة
فيهما نفل وتقريره ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة في شي منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا
ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى رحمه الله
بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان به عند الترك في الواجب
الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عنى السيد رحمه الله بان وجوب العزم انما يثبت لكونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت او وسطه
فهو باطل لما تقدم من امتناعه وان عنى انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على
الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين الا حال غفلته وهو ح

جوز ان يكون البدل ما يقوم مقام الاصل في اول الوقت لا في جميع الاوقات
فاذا فعل البدل في اول الوقت سقط الامر بالاصل في اول الوقت دون باقي
الاوقات

غير مكلف فهو حق على الذين تسلم هذه المقدمات وفرق الاصحاب بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت بجواز ترك
المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت متحقق فكيف
يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل
في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيره
وكان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هاهنا ويعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه
لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب
ايضا قال قدس الله روحه البحث الثالث في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين
وهو واقع كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد
في اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فلو ظنت طايفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت
كل طايفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طايفة عدم الوقوع وجب على كل طايفة اقول اعلم ان غرض الشارع قد
يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق
بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار
فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول غرض الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به
بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب
بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل
غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كبراه ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان
اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا مستلزما له فانه لا يلزم من سلب
الوجوب العيني سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء المتبرع دين المعسر المطالب
به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها تقوم بذلك سقط
عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طايفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع
اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طايفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوايف وان
كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيري هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي
هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا

وسقوط

وسقوط الفعل عن المكلف به لحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ممنوع والا لما جاز له ان يفعله بنية الفرض
ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل
انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان به
ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه لحصول الظن الغالب
بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق
او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور بالفعل
وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به وهو غير ضروري في
الامر قال قدس الله روحه البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصص المرتضى رحمه الله بالسبب لانه
لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط
ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد رحمه الله بان المسبب عند وجود السبب واجب الا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند
حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب للممتنع عدمه عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن
محل النزاع اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه اللازمة له تحقيقا وارتفاعا وقدم الاول
على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع وبدا باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل ازاء كل واحد من
هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون
وجوبه مشروطا بامر زايد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما
ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث الان وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا
نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب
المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى رحمه الله عليه والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب
كالوضوء واستقبال القبلة وستر العورة بالنسبة الى الصلوة شرح المنهاج
سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد
الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف
عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين
عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان
كل واحد من قسمي التالي فظ وفيه نظر فان الممتنع انما هو الجاء الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس

فان قيل لا نسلم لزوم التكليف بالمحال ان لو سلّمت عدم المقدمه وانما يلزم ذلك ان لو كان عدم وجوب المقدمه يوجب عدمها وهو ممنوع اجيب بان ايجاب الشيء في الحالة التي عدمت المقدمه فيها مطلقا يستلزم ايجابه حال عدم المقدمه فيلزم التكليف بالمحال او يقتضي عدم ايجاب المقدمه وان لم يوجب عدمها لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال شرح المنهاج

الاول لا دما الثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشي عدم ذلك الشي في نفسه واليه اشار فيما ذكرناه بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعده اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى رحمه الله على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشي ايجاب سببه فبان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند اتفاق وجود السبب فانه ح غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشي ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فيجوز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشي مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرنا ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة فان استلزم ايجاب سقيه الماء ايجاب قطع المسافة التي هي شرط له فهو المطلوب وان لم يستلزم جاز ترك السعي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق والا لم يبق لم يتحقق ذمّا والاعقابا والعرف يكذبه قال قدس الله روحه ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحه لان الموجود ليس ما له صلاحية التاثير في الطلاق والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب بالتبعيه لا بالاصاله وبطلان الصلوة في الدار المغصوبه لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص احتج المخالف بان المامور به الصلوة مطلقا والمنهي عنه الغصب فتغاير المتعلق كما في الصلوة في الاماكن المكروهه والجواب النهي عن الامكنة المكروهه نهي عن وصف منفك عن الصلوة كنفار الابل في المعطن والتعرض للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة وشبهها اقول هذه فروع على المسئله المتقدمه وهي استلزام ايجاب الشي مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك الشي الا به واعلم ان مقدمه الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلاتين الى كل واحدة منهما صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذا الصلوة في كل واحد من الثوبين النجس

والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شي ولا يمكن العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحه لان الطلاق شي معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثه المتقدمه عليه ان الواجب هناك في كل فرع شي واحد متعين متميز عن الاخر في نفس الامر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هيهنا فليس كذلك فان التي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير ترجيح الواحدة منهن على غيرها واما الزائد على الاقل مما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك كالطمانينة في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء فيه عن البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه اخرون لان ذلك الزائد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشي وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزائد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانهما انما يجبان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارب وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه بجميعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا تسقط الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهيه مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في شي واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون عبارة عن شغل جزء واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار المغصوبه

فان قلت انه جاز الترك شرعا وان امتنع تركه في الوجود فلا يكون واجبا لان الواجب ما يمتنع تركه شرعا قلت ذلك الزائد من لوازم وجود الواجب الشرعي ولازم الواجب الشرعي واجب شرعي وفيه نظر فان وقوع الزائد على سبيل الفور فلا يكون واجبا بالاتفاق شرح منهاج

وما هو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء ملزوم للامر
بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في حالة واحدة وانه مح وفيه نظر فان هذا الدليل
انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة والا كونها مجزية وانما يلزم ذلك
ان لو لم تشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به ما هو الصلوة مطلقا وهو
جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار المغصوبة يستلزم
لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نم ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج
منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا به منهيا عنه في حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته
والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده على ما ياتي والنهي في العبادات يدل على الفساد واحتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران
يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت بالاعتبارات
جاز ورود النهي عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات
ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة
المذكورة كما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه
على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين التصرف الغصبي والصلوة فيها
ظ وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا
عنه هف وليس كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها
كنفار البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة جوف الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جادة الطريق
والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة بصلوتك الى آخره
وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى
بطلان الصلاة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات
والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهة ان كان لازما للصلوة في الامكنة
المذكورة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلاة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم تكن الكراهة لازمة للصلوة في تلك
المواضع وهو باطل اتفاقا والا لانتقل الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهة

في

في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا للكراهة قال دام ظله البحث الخامس الامر بالشيء
يستلزم النهي عن الضد العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي فلازم بالعرض فما يجوز
تركه لا يكون واجبا وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه يترك به الحرام ليس خاصا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم
على الحائض والمريض والمسافر خطأ لما ان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك
الشيء الذي يشتمل على كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاده تركه بالذات
وما يشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك
فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققو الفريقين من المتاخرين وهو اختيار المصنف دام ظله واحتج
عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء
من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الا
هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد
الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع
بالشيء وضده معا وح لا يكون الضد منهيا عنه فيبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة
وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي
والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشيء
وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل من الشيء وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا
وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر
بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا
للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما
شابه ذلك فقد تتحقق غفلة الامر عنها حالة الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به لما بينته بل لكونه مستلزما لعدمه
فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فكان
الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا
خالف في ذلك ابو القسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض

والمسافر والحايض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين
وانه محال احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام
بل قد يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل
بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا
يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه واجبا
ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حرام آخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو
خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة
في الدار المغصوبة وتاول الاجماع بان مراده الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه
واحتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحايض وان ما يأتون به بعد زوال اعذارهم يكون
قضاء لما سبق وجوبه عليهم بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان
كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه بذلك وهو يقتضي وجوبه ولانه متقدر بقدره فيكون بدلا
عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافات بين وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحققا في شيء لزم اجتماع
المتنافيين وانه محال وان الترك بما وجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ومنع شمول الاية لهم
بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم
وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه
من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف
عند عدم المعارض قال قدس الله روحه البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر
موجود والمعارض وهو الناسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز
بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوب او عدمه كما في
الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الآخر اقول لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة
للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا
ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنعه الغزالي والمص طاب ثراه اختار هنا مذهب فخر الدين وفي النهاية مذهب الغزالي
واحتج على مختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه

اما

اما الاول فلان الامر محقق وهو مقتض للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون
مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ ليس نفس المركب واما الثاني فلان المانع منه مفقود
فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل بما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين
ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ
الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المط واما الثاني فظ واعترضه المص طاب ثراه في النهاية بالمنع من بقاء الجواز
الذي هو شامل للوجوب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى
مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الآخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الآخر
او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظ لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظ لا يرتفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ
فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك
الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الآخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم
منه القطع ببقاء الآخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الآخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور
بقائه وهو ظاهر غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر
ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه وبقي الحكم كما كان قبل ورود الامر
من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك
فان اقتضاه الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ عليه مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر
لجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظ ذلك واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص
اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا
والاول محال لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناف لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم
الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو لحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او رفعه عنه كما في المندوب
والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك واذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل
والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الآخر اما
مع تحقق الفصل الآخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع لحاق الحرج بالترك يوجب تحقق
عدمه وهو الفصل الآخر والمراد بالبقاء في قوله طاب ثراه فيبقى الآخر الثبوت اي فيثبت الآخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما

ابتدائية بشهد نه عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له والحدوث بالتضمن ووجه التجوز ههنا اما
من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشي باسم ما يؤول اليه قال قدس الله روحه **الفصل الثالث** في المامور
به وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله تع منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو
ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه تع جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تع
والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه تع كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صم ومن جملته انه لا يؤمن
فقد كلف بالجمع بين الضدين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل لزم تكليف ما لا يطاق وكذا
ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم
فرض المعلوم لان شرطه المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف والوصح هذا
الدليل لزم نفي قدرته تع والقادر يرجح احد مقدوريه بلا امر ويعارض به تع والتكليف بالتصديق من حيثية صدور الاخبار
من النبي صم لا ينافي الامر بالايمان لامن هذه الحيثية ومنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلف بالايمان لجواز ورود
الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يوجد في حقه تع واعلم انه لا خلاص
للاشعري عن المعارضة بالله تع **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقة وهو الفعل المامور به
والمامور وقدم البحث عن المامور به على المامور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقاره في دلالته البحث عن مح
على المامور الى انضمام قرينة كمواجهته بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به
بمجرد ذكره ولا يدل على المامور الا بقرينة هي مواجهته بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما دل على زيد بلفظه الموضوع
له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه
مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة
على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري بناء ومنعه اخرون وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في
الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل الاخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته
كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تع
ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تع اما الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى نقط المصحف
والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر ذلك
منه الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام ثم اي عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها

ويثبتها للخالق تع مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تع كلف الكافر الذي علم منه استمراره
على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب
علمه تع جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تع ومتى كان كذلك كان تكليف
العبد باي فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانه لو لم تكن مخلوقة لله تع لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل
لا من فاعل وانحصاره في الله تع وعباده والثاني باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك حال تمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن
فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان
توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح فذلك المرجح ان كان من فعله تع لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا
ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظ الثالث ان الله تع كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق
النبي صم اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه
وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وبازاء الاعتقادان متنافيان لا يتاتى له الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ
اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف
بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي
الى الفعل والترك او حال رجحان احدى الداعيتين على الاخرى وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك
يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فظ لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع
وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف
باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المط والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم
مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان
الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه غير رافع لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل
انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تع لانه تع عالم بجميع المعلومات فاذا كان
ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تع مقدور اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني
ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان الجائع اذا احضره رغيفان متساويان فانه يتناول احدهما وكذا العطشان
اذا احضره اناءان متساويان فانه لا بد ان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا يعارض بالله تع فانه تع ان لم يقدر على الترك كان مضطرا
على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى

مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه
باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عم به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد وايضا الحق المنع من تكليفه
بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عم اخبر به اما لوروده وذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته او لانه عم
لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي عم في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم
تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به عم لتمكنه اعتقاد صدقه وتكذيبه فيه اتفاقا فقوله ويمتنع التكليف بالضدين في الاخبار
عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب آخر بل هو قريب من الوجه الثالث لم يذكرها طاب ثراه في هذا الكتاب تقريرها
ان الله تع اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تع وسواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تع
كلفهم بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما هو تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار
الله تع بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تع وهو محال اتفاقا واجاب طاب ثراه عنه بالمنع من لزوم بعدمه
تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول بان ما يلزم التكليف بالضدين
ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقرير الاخر الجواب بعدم استحالة ايمانهم واخباره
تع بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تع تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره تع
مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تع على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده ووعيده
وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه
ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعدها ان هذا الوجه عايد في حق الله تع وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم انه لا خلاص
للاشعري عن المعارضة بالله تع في هذه الوجوه كما قد بان لك من كونه ملزوما للايجاب اما كونه تع غير قادر او القدح
في كون العبد غير قادر والباقي فقوله طاب ثراه بالايمان من قوله ومنه تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان
متعلق بالمكلفين لا بالاخبار لانه تع اخبر عنهم بعدم الايمان قال قدس الله روحه البحث الثاني الامر بفروع الشريعة لا يتوقف
على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر ولقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع
الى ما تقدم وكذا قوله تع فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذم على ترك الجميع ووجود الحث النهي فكذا الامر احتجوا بانه لو
وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها منه ح وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة
لامكان صدورها عنه مع تقدم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الاخرة كما يعاقب
على الايمان اقول اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج

كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور ائمة الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال يتناول
النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام
على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الاخرة وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما
يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم على مختارهم بوجوه ذكر المص طاب ثراه منها ثلثة الاول ان المقتضي
لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامة
بالعبادات كقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني ادم وقوله ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير
ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من
من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي ولا دلالة للآيتين الاوليين عليه لاحتمال كون
العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما
موجودان فيه والاثنتان الاخريان غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي المتمكنين من الحج من الاية الاولى ومن لم
يحقق شرائط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية فلا دلالة لاحتجاجه فيهما على المطلوب لما تقرر من كون العام المخصوص ليس حجة الثاني ان
الله تع يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه ايات الاولى قوله تع
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين عللوا
كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو
ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تع حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن
قتل المصلين ومراده المسلمون فقط سلمنا لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بترك الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي من
جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تع كذبهم
فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فايدة مع ان كلامه تع يجب حمله على ما هو اكثر فايدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين
الله تع كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله تع ويحسبون انهم على شيء الا انهم
هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعم المسكين عليهم غير ممكن ولولا كون كل واحد من الافراد
له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزءا من المؤثر وفيه نظر فان المطاعن انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا

عدم

من المونث ونمنع من امكان حمل نطعم المسكين على المسلمين الاية الثانية قوله تع والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الاية الثانية قوله تع يضاعف له العذاب يوم القيمة جعل الله العذاب المضاعف جزا لهم على الافعال المذكورة
ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يراد على القايلين بالتفصيل بل هو دليل على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابي حامد
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به عن
البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تع فلا
صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملة الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع
من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على مجموعه ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تع اخبر عنه بنفي الايمان
باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا او عبر عن الاول
بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله تع اعلم واما الثاني فقط اذ لا معنى للواجب عليهم الا ما يعاقبون على تركه
الثالث ان الكفار ربتنا ولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر اما الاول فللاجماع على انهم
يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين
من الشفا المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم
عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من الشفا المصلحة بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور
علة وعلى تقدير تسليمه لا نم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة
له بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما ان تجب عليه
حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول فظ لان الصلوة
الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة واما بطلان
الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله عم الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حالة الكفر
انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة
مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان
يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد بالوجوب ههنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك
الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف
ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان

المسقط

المسقط للطلب لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك المحدث بالنسبة الى الصلوة لان
الطهارة الواقعة من المحدث ليست مسقطة للصلوة والامر بها لطلب الشارع ايقاعها بها بخلاف الايمان الرافع للكفر فانه
يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايجابه عليه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب
في سقوطها واما الثاني فلانه شرطها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بما
اذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان نمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء وقت العبادة وجبت
عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مكلفا بالفعل
وهو مسلم واعلم ان المصطاب ثراه اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع
والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القايلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به
غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا تحتاج
فيه الى نية فيتعين القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رحمه الله وهو ان هذا القول
قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق بط لانه
ان عنى بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عنى
تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الامر فالحاصل مساواة المنهيات للاوامر في ان
الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان ولا من ما لا نية فيه ممكن فبطل الفرق قال قدس سره البحث الثالث
الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف
ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به ولانه ان اكتفى بادخال الماهية في الوجود ثبت المط والا لزم اقتضا
الامر التكرار احتج ابو جعفر بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجز بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لانه
لم يات به على وجهه اقول المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المط مقتض للخروج عن
عهدة ذلك الامر او مسقط للقضا على ما عرفت من تفسير الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المصطاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن
عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو مح واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير
يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا على وجوبه وح يكون الماتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه والتقدير انه

المأمور

تمام الثاني برهق الثالث ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة باذخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا ثبت المط
لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا فانما كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيه نظر
لانه انما دل على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدل على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به
ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المص طاب ثراه في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان
بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون البا موضوعة للسببية ومع للمصاحبة احتج الخصم بان الاتيان بالمامور به
لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجز
بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير ات بالحج المامور به
او لا على وجهه ولا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد من الامر الثاني
قال دام ظله البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج
عن التكليف لعدم تعرضه لوقت دون اخر فان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضا لان ما عدا
ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد ولان الامر تارة يستتبع القضا واخرى لا
يستتبعه اقول لما بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان
الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاه ام لا وهذه المسئلة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير
مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول
والاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضا الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج
عن العهدة الا به واما القايلون باقتضا الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم
يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشا الخلاف ان قول القايل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان
عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان
الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في ساير الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية
وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع في اقتضا الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضايه اياه مطلقا اي
سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظ فلا الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بالوقت كقوله صم او صل
يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه في غيره قال المحققون الاصوليين لا وخالف فيه بعض الفقها وجماعة
من الحنابلة واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا

كمنه في خروج عن محل
النزاع اذ الكلام في ان الامر
هل يطلب الفعل فيما بعد ح

واثبات اما الاول فظ فان قول القايل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة
افعل يوم الجمعة والا فما بعده من يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره
من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظ وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع القضا كما في الصلوة
اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع
للقضا وغيره ولا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب في المقيد
بالوقت امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من
المقيد وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزايه واما الثاني فظ الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين
فكما لا يسقط الدين بتاخره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب المقيد يستلزم
ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جز كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان
القياس على الدين الموجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد وان
يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد اخر
لم تبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف اجل الدين الذي جعل رفقا بالمديون فان الغرض من القضاء
الى صاحبه في اجله تمكينه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يشاركه الوقت الذي بعده قال دام ظله البحث
الخامس الامر بالكلي ليس امرا بالجزئي معين وان امتنع وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا
بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشي ليس امرا بذلك الشي كقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع اقول في هذا
البحث مسئلتان الاولى في المط بالامر بالكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشي من جزئياتها كالتعيين كالامر
بالبيع فانه لا يكون امرا بالبيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه
بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشي من
الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشي من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن
الفاحش لدلالة القرينة عليه وقال اخرون المط بالامر بالكلي احد جزئياته لان المشترك بينها امر كلي لا يتصور وجوده
عينا فيستحيل تعلق الامر به لاشتراط الطلب امكان الفعل وابطل بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت
الحقايق عينا وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المط احد الجزئيات ان المط واحد
معين منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيقعون فيما فروا منه المسئلة الثانية في ان الامر بالامر

بالشريتين امر المامور ثانيا بذلك الشيء ذهب المحققون اليه ومنعه قوم حجة الاولين انه لو كان الامر بالامر بالشيء امرا
للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي بط اجماعا ولقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ
الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صم امر البالغين بان يامروا صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع واية لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا امر النفس في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي
بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الاخرون بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني
واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهي كون الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر قال قدس الله روحه البحث السادس
المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وما هو تضاد الندب نعم هو تكليف والاباحة ليست تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع
التكليف الا بفعل والمط في النهي كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري اقول
في هذا البحث مسايل الاولى ذهب المحققون الى ان المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية
لنا ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب في
الشيء الواحد وانه مح وهل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه بسبب الثواب فان
فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقال
الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد قول الاستاد بلزوم كون حكم الشارع على الفعل بكونه
سببا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي فوات الثواب المترتب عليه وهو بط اتفاقا
الثانية زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا
ولا بد فيه من ترجيح الجانب المط على الاخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر احتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد
اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الثالثة
ذهب الاشاعرة الى ان المط بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المط بالنهي نفس ان لا يفعل
المنهي عنه واختار المص طاب ثراه منا الاول واحتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا
للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع
كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع
يكون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي
الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة التكليف به اذ لا يمدح

لا يخفى ان ما في نسخ هذا
الكتاب من كتب الاصول
ذهب المحققون
الى ان المندوب مامور به خلافا
للكرخي وابي بكر الرازي
وعبارة الشرح
على عكس هذا
وليس يخفى عليك
ماخذ قول
الشرح وكانه
سهو منه او من
الناسخ
عش

الانسان

الانسان على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم المحض ليس مقدورا
على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد الرابعة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف به
او حال مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني
حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكلما ليس بمقدور لا يقع التكليف به على ما تقدم
فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه
ح غير مكلف به والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله حجة الاخرين انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا
واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان
وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم مح فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن
ممكنا كان التكليف به ح تكليفا بما لا يطاق وهو مح والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث
هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد
فرض كذلك هف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا
مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان
مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الازمان على البدل مع قطع النظر عن
كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل
قال قدس الله روحه الفصل الرابع في المامور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تع
منزه عنه واحتج الاشعري بانا مكلفون بالشرايع باوامر الرسول عم والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول عم بل الرسول عم
مخبر ان كل من ياتي الى يوم القيمة يكلفه الله تع بما جاء به ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم ليلا يلزم المحذور اقول اكثر
العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين مامورون في الازل بامر الله تع مع
كونهم معدومين ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور
ومنهي عده العقلاء سفيها مجنونا والله تع منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده
لعلة عدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم احتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول عم مع كوننا معدومين حالة امره
وبان الشناعة انما تتوجه علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر
يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا به وهذا محال تاباه العقول والجواب المنع من كوننا

تكليفنا مع

ماموربن بامر الرسول عم بل تكليفنا بالشريعه وامونا بها الله تع حال وجودنا واجتماعنا شرايط التكليف والنبي عم اخبر من

حضر في بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمه فان الله يكلفه بما كلفهم به وليس هذا اخبارا

للمعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل للموجدين الحاضرين عنده الفاهمين خطابه

ولا خلاص لهم عن الشناعه بما ذكروه لان حكم العقلا بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم

والا لما لحق المحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان **قال** قدس الله روحه **البحث الثاني** الفهم شرط التكليف

فالغافل ليس مامورا لقوله عم رفع القلم عن ثلثه ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق

احتجوا بان الامر بالمعرفه ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المط لانه لا يتاتى له معرفه الامر قبل معرفه

الآمر ولان الغرامه تجب على المجنون والصبي ولقوله تع ولا تقربوا الصلوه وانتم سكارى والجواب ان المعرفه واجبه

عقلا لا بالامر وايجاب الغرامه لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالايه الثمل **اقول**

اتفق اكثر العقلا على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جايز

لانه جار مجرى خطاب البهيمه سوا كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واستدل المص طاب ثراه على ذلك

بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عم رفع القلم عن ثلثه عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون

حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفا التكليف عن هولا الثلاثه والمدعى اعم من ذلك وهو انتفا

التكليف عن كل غافل حتى يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا

على انتفا التكليف عن الثلثه لكنه يدل على انتفا التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العله

في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبه وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي فلان فعل

المامور به مشروط بعلمه بالضروره اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك

لما صح الاستدلال باحكام افعاله تع على علمه وهو بط اتفاقا ولان المط من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه

الطاعه والامتثال لقوله عم انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظ وح لو كلف بالفعل

حال الغفله لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه الاول ان الامر ورد بمعرفه الله تع بقوله فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور

بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل والجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفه امر الله اياه

بالمعرفه لانه لا يتاتى له معرفه الامر من دون معرفه الآمر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم

الثاني لو كان التكليف منوطا بعدم الغفله لم يجب على الصبي والمجنون والنايم ضمان ما اتلفوه والتالي بط فانهم ضامنون

ما تلفوه في تلك الاحوال اتفاقا ولذلك يجب الزكوه في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوه وذلك مؤذن بتكليفهم

الثالث لو لم يصح مخاطبه الغافل لم يصح منه تع مخاطبه السكران والتالي بط لقوله تع يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوه

وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمه ظاهره اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن

الاول ان معرفه الله تع واجبه عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر فان قضا العقل بوجوب المعرفه

لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام تثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر لم يرد لمعرفه الله تع بل لمعرفه

وحدانيته وانه ليس واحدا اثنينه تع معلومه للمكلف من جهه التصور والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا عن

الامر ولا عن المامور به وعن الثاني بالمنع من الملازمه فان وجوب ضمان قيمه المتلف وثبوت الزكوه في اموالهم لا يتعلقان

بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوه المميز غير مامور بها من جهه الشارع

بل من جهه الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران ههنا من ظهر منه مبادي

الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وقوله تع حتى تعلموا ما تقولون اي يتكامل فيكم الفهم والفطنه وقيل الايه وردت

قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوه مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك ولنظره

حتى على التاويل بمعنى الغايه وعلى الثاني بمعنى كي **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث** تكليف المكره قبيح لانه غير قادر

ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعه لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله عم انما الاعمال بالنيات ويخرج

عنه شان النظر المعرف وارادة الطاعه والامر المشروط اذا علم الآمر عدم الشرط المعتزله على منعه لان صوم غد مشروط

ببقائه فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحه توطين النفس على الفعل

فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الاخره ونفعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحه

تنشا من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحه تنشا منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفاره على من افطر ثم حصل

المسقط من الاغما والجنون والحيض او الموت والاختلاف في جواز التكليف مع جهل الآمر بوقوع الشرط وعدمه **اقول**

قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزوا التكليف بما لا

يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجا صح تكليفه به لبقا القدره المصححه له وان بلغ بحيث

صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه

باحدهما تكليف بما لا يطاق ولقوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذه لامتناع

حمل اللفظ على حقيقته فيتعين حمله على اقرب مجازاته وهو عدم المواخذه ورفع المواخذه على الشي ملزوم لرفع التكليف

الغرامه

ومرفوع الامر والامر انما يتعلق على وجه المصلحه

وجوب

به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه و عدم صحته الثانيه يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به
على وجه الطاعة والامتثال وهو المراد بالنيه والدليل عليه قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا تحقق الاخلاص للامر
الا بذلك وقوله ع انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النيه التي هي القصد المذكور شيان
احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعه غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه والا كونه مامورا به
الا بعد اتيانه وهذا يتاتى على راي الاشاعرة القايلين بوجوب النظر شرعا ما لحن والمعتزله فلا لان وجوب
النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر الثاني اراده الطاعه فانها واجبه لما مر ولا يجب فيها النيه والا لزم التسلسل
الثالثه الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به مشروطا بشي هل يصح توجهه الى المامور مع
علم الامر بعدم شرطه كامره تع زيدا بصوم غده مع علمه بموته او جنونه في الغد او قبله منعت المعتزله كافه منه وجوزه
القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين والخلاف في صحه امر عبد العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطه ثوب
في غده مع جهله بموته قبله حجه الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شي من الممتنع بمامور به فلا شي من الفعل مع
عدم شرطه بمامور به اما الصغرى فظاهره واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لما تقدم
وبانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفا الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت
حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود متجمع لشرايط التكليف مع علم الامر بانه يموت في الغد صم غدا ان
عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيره فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين
لطفا له في المعاد ونافعا في الدنيا لانه كالزاجر له عن المعاصي المنافيه والحرافة عن طرق الفساد عاجلا ولانه
يحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك على
بيع عبدك مع علمه بعزله اذا كان غرضه استماله الوكيل وامتحانه في امر العبد والاصل في ذلك ان الامر كالحسن لمصالح
تنشا من فعل المامور به فقد يحسن لمصالح تنشا من نفس توجهه الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف
ما لا يطاق انما يلزم ان لو كان الغرض من الامر اراده متعلقه اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك
فلا والجواب عن الثاني المنع من الملازمه وثبوت الفرق بين الاصل والفرع وهو انتفا ما ذكرناه من الفوايد على تقدير
علم المامور بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جايز لما يتضمن من الاغرا بالجهل لاستلزامه
اعتقاد المامور اراده الامر الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق
في الامر بالشي دلاله على الامر بما لا يتم الا به ولا على النهي عن ضده ولا على كونه المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين

لو

لو سلم حسنهما كان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تع ويتفرع على ذلك وجوب الكفاره
على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقيه ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغما والجنون والحيض والموت
وعدمه فمن قال بالاول قال بالكفاره لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي
ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع منه قال قدس الله روحه البحث الرابع الامر
يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به بخلق القدره والالات
من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا و يعلم
انه تع سيفعله وان يقصد تع بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا فان الغرض من التكليف التعريض للمنافع
وانما يتم بما تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب فان كان ما يتوقف عليه من فعله تع وجب
تمام فعله كالقدره والعقل وان كان من العبد كالاراده والكراهه لم يجب عليه تع فعلها لكن يجب ان يلزمه فعله وان كان يحتاج
استناده اليه تع والى العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله تع وان يلزمه فعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحته
من المكلف اذ لا تاثير لصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى التحيل وصحته منه على جهه الاختيار وان يكون حسنا وان يحصل
له صفه زايده على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط في الواجب زياده حصول وجه يستحق وجوبه ذما لا وجه لوجوبه
يقبح الجابه ويجري مجرى تحسين القبيح ويقبح الحسن ولهذا الوجب كفران نعمه لم يصر واجبا واما الامر فيشترط تقدمه على
وقت الفعل بحيث يتم الغرض من الامر بذلك التقدم من دلالته على وجوب الفعل والترغيب فيه والبعث عليه وما زاد على
ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحه زايده وهل يشترط تمكن المامور من الفعل وازاحه علته من حين الامر المتقدم الى
حين الفعل الحق عدمه اذا تضمن التقدم مصلحه لبعض المكلفين فيصح امر العاجز اذا علم الله تع انه يتمكن حال الحاجه اقول
لما ذكر ماهيه الامر واقسامه وجمله من احكامه اشار ههنا الى شرايط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها
يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلثه آمر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شروط حسنه اليه نفسه والى كل واحد
من هذه الاركان الثلثه والمصنف طاب ثراه اشار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعه الاول ما يرجع الى الآمر وهو المكلف
ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل المامور به بان يخلق له القدره عليه والالات التي يحتاج اليها في امتثاله
كالعلوم وغيرها وكون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وان يكون الثواب على ذلك
الفعل مستحقا وان يعلم الله تع انه سيفعله به ان امتثل ولم يحبط طاعته بكفره وان يقصد الله تع بذلك ايصال الثواب الى المكلف
حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك

وفيه نظر فان الشرط الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره طاب ثراه انما يعتبر في امر الله تع وهو مقصوده بالبحث هنا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الآمر او ظنه لحسن الفعل المامور به وتمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اماله ولغيره الثاني ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تع فعله كالقدرة والعقل ان كان داخلا تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب على الله تع فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور به مطلقا غير مشروط بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان ما يصح حصوله من الله تع ومن العبد كحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تع وان يلزمه فعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على ان الله تع لا يصح منه فعل ارادة العبد والا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا لكان بعد التقسيم وما بعده واحدا وذلك يبطل شمول قدرة الله تع جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تع اياهما ليس لعدم قدرته تع عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة الفعل منه تع غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح صدوره منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي صحته من المامور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمه لم يصر ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقة وهو الوجوب بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره من الدليل على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط كون المندوب مختصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب منه من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتوطينا للمكلف بما كلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة

على المصلحة الحاصلة في الامر بعده وهل يشترط تمكن المامور من الفعل وازاحة علته من توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم الله تع انه يمكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الاخر قال قدس الله روحه الفصل الخامس في النهي وفيه مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر لقوله تع وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وبقولنا على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون انكف الفعل الفلاني مستعليا نهيا ولا تترك غير نهي واما الثاني ففيه مباحث الاول في انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان تسعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما تعملون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا واليأس مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه في ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص يستحق العقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم اشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تع وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب تع الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه تع مقتضيا للتحريم لدليل آخر كون مطلق النهي كذلك وقول المصنف طاب ثراه كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على الطلب الجازم قال قدس الله روحه ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تأكل وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور اقول اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثر به ومنعه الاقل وهو اختيار المصنف طاب ثراه

منا واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض لا تاكل الحامض اي في هذه
الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد
منهما ولا في احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك
بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول
فظ فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب
ولا يعد هذا الكلام تكرارا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفائدة
وتقييده بالمرة الواحدة نقضا واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما
يتحقق ذلك من المنهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار اذ لو ادخل
فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد
عليها فلم يكن منهيا والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين
المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك
وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام لانه عام والعام
لا يدل على الخاص والمصنف طاب ثراه اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده
عن القرائن ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس
وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور ومخالفوهم
في ذلك منعوا منه لما تقدم في باب الامر قال قدس الله روحه البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في
المعاملات اما الاول فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غير ات بالمامور به لاستحالة كون الشيء مامورا به منهيا عنه
فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت
الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر
لا غير واما الثاني فلانفكاكه عنه في النصوص ولا تنافي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقة الامر
الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة لقوله عم دعي الصلاة
ايام اقرائك اقول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال اخرون يدل مطلقا
وقال ابو الحسين البصري بدلالته على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه واحتج

على

على المقام الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الاتي بالمنهي عنه ليس اتيا بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف
اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه واذا ثبت
فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به واما الثاني فلانه تارك للمامور به وتارك المامور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب
على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان المراد بقولكم ان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به منعنا ذلك لاحتمال
كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلاة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء
اصلا لم يصدق قوله تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الاتي بالمنهي عنه
غير ات بالمامور به اما فخر الدين فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان
بالاخر وهو مسلم الا انه لا يفيد مدعاه من ان الاتي بالمنهي عنه غير ات بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي عنه
منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت اللزوم المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المامور به جزءا من المنهي
عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة كون الاتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المامور به وذلك
لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان تارك العبادة
الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم لو قال الاتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب
حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ما ذكر من المقدمات المذكورة والحق ان المراد بالفساد في العبادات كونها غير موافقة
للشريعة وح نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد
ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة
الامر اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب بانه اذا لم يات بالمامور به بقي
الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا انتفى العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب ولحوق العقاب على تقدير
الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به في اسقاط الفرض فان قلت المامور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي
مقصودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نم
وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع
من الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي
في المعاملات دالا على لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان
لانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات

غير مقصودة

الفساد صح

على الفساد لكان دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان
اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعتبرة باللزوم الذهني وهو مفقود
هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه لا يقال يرد ا بعينه وارد في النهي
عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر
الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات
وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في
المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع في وقت النداء لم يدل
تذنيب القايلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد
بن الحسن انهما قالا به واطبق الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي
عنه لزم احد الامرين وهو اما الصحة مما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحايض ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح
والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه بط فكذا المقدم بيان الملازمة
ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة محقق لقوله عه دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عه
عن باقي الصور المذكورة فاما ان تحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا تحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او
بمعناه والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل واحد من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا
لصحة المنهي عنه والملازمة ومنه احتج بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني بط لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على
ما وضع له والقائع عنه من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي وان النهي عن صلوة الحايض ليس عن الدعاء وكذا
باقي الفاظ الصور المذكورة وح نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والثاني بط والا لما صح النهي عنه فان المحال كما لا
يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان تقول للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي
اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط والجواب النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضا
دليلكم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي ها على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا بصيغته الا
انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا نم تناول
النهي لها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ونمنع كون المعنى هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلاة
الشرعي هو

في العبادات والمعاملات

فا

فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز مخالف للاصل قال قدس الله روحه البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل
كالمتلقي على القول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي امكن نهيه عن الجميع فيجوز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع امتنع
نهيه عن الجميع والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح نهيه عن جميع افعاله على وجه وحسنها على اخر كالخروج من الدار المغصوبة ان
قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء منهيا عنه عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع الام دون
ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بنهيهما معا الا على التقدير
نهي احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر وما يجب
لا يكون شرطا في قبحه اقول المكلف ان امكن انتفاؤه عن كل فعل كالمتلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء
الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المتلقي
فاعلا لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا
المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمتلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع اخر
مراتب العجز عن الصلوة لا لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في
القيام حال حدوثه واما حال بقائه فلا فعل له فلهذا يمكن نهيه عن جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه عن
الافعال فانه لا يمكن نهيه عن جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل ما نهي عنه لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه
والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن نهيه عن جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق
النهي به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص
من الغصب ثم كون الشيء منهيا عنه قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون
منهيا عنه مشروطا بعدم اخر او بوجوده وبالعكس اي ويكون منهيا عن ذلك الاخر مشروطا بعدم الاول او بوجوده فيحسن
النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذا ذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها
فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه
منهي عنه عند الاخرى فيكون النهي عن كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء منهيا عنه عند	نكاح ح
عدم اخر انما يصح في المختلفين الذين يمكن اجتماعهما اما اللذان لا يمكن اجتماعهما فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما منهيا عنه	كالضدين ح
عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه
مطلقا غير مشروط واشار المص طاب ثراه الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما منهيا عنه عند

وجود الاخر فلان المفتقر كون متحيلة لتوقفها علي المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الي احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشي مفتقرا عند عدم الاخر ان يكون المفتقر مشروطا بذلك العدم الامر دا فيتقى اثابه والالتنا ول المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفتقر عند عدم الاخر كما هو مفتقر عند وجوده قال دام ظله المقصد الرابع

العموم ح

في العام والخاص وفيه فصول الاول في الالفاظ وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سوا كانت لواحد او لاثنين او لجمع او اسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز نحو ضرب زيد عمروا وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال علي الماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام يدل علي الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كم الجدب والخصب والخير والمطر مجاز بدليل السبق الي الذهن اقول لما فرغ من الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام علي

مباحث ص

البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وما هو عدمه وما هذا البحث قد اشتمل علي مسايل ثلث الاولي في تعريفه واعلم ان المصنف طاب ثراه عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه تخرج الاشارات والمعاني وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سوا كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او الجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكن لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال وتخرج ايضا اسما العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لاحادها وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يري استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمروا فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض العلامة طاب ثراه في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لا انه احترز به عن دخوله فيه وذلك لان لفظ الاقرا مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الاخر اعني الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق

حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويويد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله المفهوميه معا لا يقتضي عمومه والبحث القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له حيث يكون معه اخص منه بدونه وما نحن فيه علي العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمروا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزا وما نحن فيه الجملة ليس لها جزئيات تستغرقها وان كانت ذات اجزا والباء في قوله بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان لكل شي حقيقة هو بها ذلك الشي وهي مع قطع النظر عما غايرها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا شيا باعتبار شي من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها علي سبيل البدل فان احدث باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال علي الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا تنحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض له وبالكثرة غير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل للمعهود او غير معينة فهو النكرة كرجل ويسمي الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطا من قال ان المطلق هو الدال علي واحد لا بعينه فان كونه واحدا او غير معين قيد ان زايدان علي الماهية المسئلة الثالثة في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم علي عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضي رحمه الله وابي الحسين البصري والغزالي وقال اخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في شي من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعمومية حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القايل بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض للمعاني الكلية لها جزئيات متعددة وما ذكروه من المثال بزيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل علي عدم الاطراد سلمنا لكن كون الاطراد دالا علي الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا علي عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كما قاله العلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم علي المعاني اطلاقا شايعا

كقوله لم عم العطا وعم الجدب وعم الخصب ومطر عام وخبر عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق
اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يحقق ذلك السبق قال دام ظله
البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان تتناول العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة او
تختص العقلا كمن في المجازاه والاستفهام او غيرهم كما ومتى وحيث وقد تفتقر في الدلالة على الاستغراق الى انضمام لفظ اخر كلام
الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل
الخطاب ومنع السيد المرتضى من دلالة الصيغة على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قولنا من دخل داري مثلا للخصوص
لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السوال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمته مشتركا
لما حسن الامتثال قبل السوال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم تكن كل للعموم لما ناقض قام كل
انسان ما قام كل انسان الدال على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة وكذا الجمع والنكرة المنفية
نقيض المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي كلي احتج السيد على الاشتراك بوجهين حسن الاستفهام والاستعمال وصحة الاستثناء
يدل على عموم كل ما ادعينا عمومه والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن
لا لاحتمال كون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز اقول اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة
تدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل حقيقة
عليه وان استعمالها في الخصوص مجاز وسياتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب اخرون
الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص فاستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري له قولان احدهما
انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث
الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الفاظ العموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان
كذلك وجب تحققه اما الاول فظ فان العموم معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ
بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده فكان باعثا له عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل
واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثاني فلما اقام الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى
وضعها للعموم لغة فهو كذلك فيتقدم عليه ببيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام
لفظ اخر اليه او يتوقف والاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل
وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اجبك فهو لك والثاني

كمن

كمن في المجازاه والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من اباك ياهذا والثالث اما ان يتناول جميع ما عدا العقلا كلفظ ما في
نحو قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك اذ رايتهم ضلوا ان لا تتبعن افعصيت امري او البعض كلفظ متى فانه
يعم الزمان كقوله تع متى نصر الله والوعد وقول الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم المكان
كقوله تع فاين تذهبون ونحو اين وجدت العلما فاحسن اليهم واما الثاني وهو المحتاج في افادته العموم الى اقتران لفظ اخر
فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول
حرف السلب مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من غيرها وهو اما العرف مثل
حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات واما العقل فهو ثلثة ا ان يكون اللفظ مفيدا للحكم
وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يجيز العمل بالقياس مطلقا او بهذا النوع وهو منصوص العلة
ب ان يكون العموم مستفادا من سوال السائل مثل ان يسال عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم
شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان ج دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عم في سائمة الغنم
زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم انا نقول
لو لم يكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي باقسامه بط فكذا
المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب
للسوال والثاني بط قطعا فان من قال الاخر من عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد واحد من العقلا واما بطلان كونها
مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل
من عندك يقول من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال يقول من العرب او العجم فاذا قيل من العرب قيل من ربيعة او مضر
وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه لا بد من الاستفهام عن كل مرتبة لان القائل
بكونها موضوعة للخصوص وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخصص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص
واما الاخير وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو بط بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك
بين العموم والخصوص ويمنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري
اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل كونه للعموم خاصة اذ لو كان
للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم
ويظهر له ان المراد العموم والجواز ان يكون موضوعا لهما او لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء كل صنف

من احناف العقلاء منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجاهل والا الظالمين وما لم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه
لوجب دخوله على ما يأتي وانما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وما ذكر بعينه دال على ان ما في الاستفهام
والمجازاة للعموم ولفظة كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان والتالي باطل لاستعمال كل
منهما في تكذيب الاخر فاكذا اللغة والا لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل
مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض المصنف طاب ثراه بان تناقض القولين المذكورين
لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور الايجاب جزئي يكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من
الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يلزم في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع
للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من
امثالهم وليس موضوعا للبعض المخصوص وهو ظاهر فيكون نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المط وقوله اتحاد المورد
يكون في التناقض مسلم الا ان تورد القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا لعدم دلالة احدهما على تعيين وبهذا
الدليل بعينه دال على ان لفظة جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا
لا رجل في الدار والاول غير دال على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه
السلب الكلي احتج السيد المرتضى رحمه الله على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما
وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحد من هذه
الصيغ هل هو العموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر فهمه
فطلبه للفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المصنف قدس سره عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فان كل واحد واحد
من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى اي فرد شئت من الافراد التي يصدق عليها اتفاقا والاستثناء عبارة عن
اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى وذلك يستلزم العموم واما الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه
موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد لتحقيق
ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع التقاء الاشتراك ولهذا اجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان
يقال ضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي ولو كان الاستفهام لاجل الاشتراك عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد
الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مختص بمرتبة من مراتب
الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سال عن كل واحد من المراتب

وذلك

وذلك يتحقق بالاتفاق قال قدس الله روحه البحث الثالث في مسائل اختلف فيها منها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم
خلافا للجبائي لعدم دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه وعدم تأكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده نعم في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اقول اختلف في
الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم اولا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع
المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا لو كان للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت
الماء والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير
موضوعه لعلاقة سائغ وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع اخباز
العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم والثاني انه لو
كان للعموم لصح تأكيده بالجمع والتالي باطل فانه لا يقال جاءني الفقيه اجمعون ولا رايت العالم اجمعين فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء واعترض باحتمال
استناد عدم جواز تأكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان
التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء الفاضل ولو سمينا جملة
من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز جاء العالم الفاضل احتج الجبائي بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فانه استثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة
وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين ولان الخسار لا يلزم جميع افراد الانسان عدا المؤمنين جاز الاستثناء المذكور قال قدس الله روحه
ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا له لصدق جاءني رجال ثلاثة واربعة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلاثة للوفق لغة بين
صيغ الجمع والتثنية وامتناع اتصاف احدهما بما يدل عليه الاخر واختلافهم في الضمائر احتج القاضي ابو بكر وابو اسحق بقوله
تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له اخوة وبقوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى
الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المتحاكمان والاتباع لموسى وهرون وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا مانع في
الاية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة اقول ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم
وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت
تابع للمنعوت في الشمول وعدمه اما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا او البقية

الطيبات

فانه يصح تقسيم رجال الى مرتب المراتب وغيرها بين باقي مراتب الاعداد فيقال جاني رجال اما ثلاثة او اربعة او خمسة ومورد
التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من مساواة النعت للمنعوت
في الشمول وظ انه ليس كذلك فان النعت اما يقصد به في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا
للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلا نم انه تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين الاجزاء المردد بينها
كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا
في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغ الموضوعة للجمع كرجال وفقها فذهب المحققون الى انه ثلاثة واختاره ابو حنيفة
والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك والقاضي ابو بكر وداود
وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد ابن ثابت واختاره المص طاب ثراه الاول واحتج
عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقها وفي التثنية رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع
صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العلماء والزيدان
الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن بين
ضميرهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع
على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية التثنية لذلك
مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا
الضمير تابع للفظ دون المعنى وفيه نظر بعد احتج المخالف بوجوه الاول قوله تع وداود وسليمن اذ يحكمان في الحرث
اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في حكمهم عايدة الى داود وسليمن وهما اثنان الثاني قوله
تع فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عايدة الى موسى وهرون فاتى بضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم
الجمع صادقا على اثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تع فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق بالاخوين
اجماعا فلو لا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان الحكم مصدر
يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهاهنا قد اضيف اليهما الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهما اللذان كانا فكانوا ثلثة والهاء
والميم عايد اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم عايد الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث ان
حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية المذكورة ولا غير مانع منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان
حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع

لغة

نوه لا اجتماع المحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا قال قدس الله روحه ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم
لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص
والتحقيق ان النفي فرع للاثبات فان جعلنا الاستواء عاما صح لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه
نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه
عاما ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما
وقيل بالمنع والا لم يصدق مطلقا اذ المميزات مختلفة والاقرب البناء على العرف اقول اختلف في مثل
نفي الاستواء كقوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا
يتساويا في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمص طاب ثراه وفايدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من
المسلم فعند الشافعية لا يتحقق والا لتساوي بالمسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل
عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان تحمل على مطلق المساواة او على مساواة
مخصوصة والثاني بط اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته
احتج الاخرون بان نفي المساواة قابل للتقسيم الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا
يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في
جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان افتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا
للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي ولو لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض
الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم والا لكفى في صدق
المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو بط والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين
لا بد وان يتساويا في كونهما معلومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين
فرضا والتالي بط للاية المذكورة ونظايرها القرانية لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من
المومنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين
باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما
الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين بتساويهما من كل وجه والا لما صدق المساواة على
شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد وان يتميز احدهما عن الاخر ويخالفه بامر ما والا لكانا واحدا لا اثنان

السعد وفي النفي ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل والامام لم يذكر ما سلب
عنهما المساواة الخ في الآيات المذكورة فابت وح يكفي في صدق المساواة عليهما التساوي في امر ما فيكون سلب المساواة
للعموم وفيه نظر لما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في
امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق
المساواة على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما
متساويان مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق
اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني انه لا
تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظ قال قدس سره روحه ومنها الخطاب المصدر بالنبي عم مثل يا
ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة
الدالة على امر العوام بتصدير امر الكبير والجواب اذا عرف اراده امر الجميع صح ذلك قضاء للعرف اقول الخطاب المصدر بالرسول
مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل
واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب بمخصوص هو احد معين بحسب
الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد بعض عبيده بخطاب يختص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين
بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير
ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون
المامور به مصلحة للنبي عم ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به عم متناولا للغير لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب
تخصيصا لانه ح يكون اخراج ما تناوله الخطاب ولا يسمى بالتخصيص الا بعدا والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين هو لا يعني
المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك يتناول الخطاب المذكور للامة مستفادا من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد
من دليل اخر وهو قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسئلة لان الحكم ح لا يكون واجبا
على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عم بل بالدليل الاخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان
كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو تبعه اهل
اللغة امر الاتباع وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية واخذ البلد الفلاني والجواب المنع من كون امر المقدم
امر الاتباع ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف انه لا يامر الاتباع

بعض ح

لعدم

لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما هو لانضمام قرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره
بما لا يحتاج فيه في تحصيله الى اتباعه لم يفهموا منه دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او استنبه او تصدق عليه والمعظم طابق
قال العرف اراده امر الجميع من امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه
اللغوي والكلام انما هو في ذلك قال قدس سره روحه ومنها اللفظ الموضوع لخطاب الذكور شمول الاناث له لو ورد لا يتناول
الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للتذكير احتج بنص اهل اللغة على
تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع اقول اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث
كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما الاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظة
من او يظهر والاول متناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث
لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم
وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة اما ان تكون موضوعة
للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما او لا لشيء من هذه الاقسام والاخير بط اتفاقا وكذا
الثاني والثالث بط لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو بط اتفاقا وان كان
على البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والرابع بط والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر
وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم الخ وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين
الاول وهو المط ولقوله تع قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن
ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب
التذكير على التانيث عند الاجتماع يعني انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة
والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه
بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لا لان الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع
انما هو في هذا قال قدس سره روحه ومنها المقتضي لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار
معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال
على نفي الاضمار ويعارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني بط قطعا فتعين الاول اقول
اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار اي كان

لايقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له مثاله قوله تع حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم
الا باضمار شي اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فيقول
لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل واثبتنا اضمار واحد منها للضرورة الناشية من عدم
استقامة الكلام من دونه والضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه ثم عورض بان اضمار البعض ليس
اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايها كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شي وهو باطل او يضمر واحد منها
فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان
مساويا للغير في القرب الى الحقيقة اما هو كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد من الابعاض على البدل ومعينا اقرب من
باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا قال قدس سره ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص خلافا
لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المفعولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث
هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب المراد نفي الافراد المطابقة للماهية اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى
مفعول كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي
ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفايدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث
باكل غيره ام لا الحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم
منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شي والا لثبت شي من جزيياتها عند
نفيها هف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل الماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من
الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك
لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدر احتج ابو حنيفة بان المنفي بقوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من
حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد والجواب لا نم
ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو
بط اتفاقا بل المنفي جميع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان
المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للتقييد وهو يوجد في الخارج في ضمن جزيياته فالاتيان بالمقيد يكون اتيانا به
فيحنث قال قدس سره ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عم لابن
غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سوال الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عم بالحال اقول نقل عن الشافعي

فوائد

ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر
نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك
يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة
او على التعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عم خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال
لعدم فايدته قال قدس الله روحه ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في العام والخاص
مثل والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية اقول اختلفوا في العطف
على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه
والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله
وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم
لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم قال قدس سره ومنها الخطاب بالصيغة
الدالة على المخاطبة مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عم وانما يتناول من بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة
من دينه عم انتهى خطاب المعدوم اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس
هل يختص بالموجودين في عصره عم او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي وابي
حنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطايفة من الفقهاء الى الثاني لنا
ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا متهيا للفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شي من المعدوم كذلك وايضا
فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا وتحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا عن كونه انسانا وانه مومن
واحتج المخالف بقوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود وانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد
لم يكونوا متعبدين بشرعه والتالي بط اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه
مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله
ليتعبد الله تع بها كل مكلف موجود في زمانه عم ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس
والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدوم عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم
واجتماع شرايط التكليف فيهم قال قدس الله روحه ومنها قول الصحابي نهى النبي عن الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا

قوله قضى باليمين والشاهد وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال حكايته عن قضاء خاص او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلوتين في السفر لان لفظة كان تدل على تقدم الفعل اعادة دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يحيى الليل وقوله عم بعد الشفق لا يدل على بعديه الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت فرضا لم تكن نفلا وبالعكس فلا تدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بقسميه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع لفظي **اقول** هذه مسايل اختلف فيها الاول قول الصحابي نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلعم لا في الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل صورة وح لا يمكن القول بانه على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلعم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلعم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كالقول الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس يستلزم لنفي المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلعم يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا تقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال اخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد ولا يصح اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلعم بعد الشفق ولفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك ولا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلي معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة محتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك الصلوة فرضا لم تكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم سواء كان مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان

العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع على كونه حجة والبحث في قوله العموم لفظ تتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان المصنف طاب ثراه اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز **قال** قدس سره **الفصل الثاني** في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند المرتضى اخراج بعض ما صح ان يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الازمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يصح في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد اذا زنى ولجواز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء ولا كذب ويصح التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة تقرب من مدلول الكل ورد بان اكل واحدة او ثلثة من الف حجة ابانه مستعمل في غير موضوعه ولا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية **اقول** لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المصنف طاب ثراه هنا بما عرفه ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه الا انه حذف لفظة عنه للشعور بمعناها والمراد بما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مرادا غير مراد في حالة واحدة وهو تناقض اما السيد المرتضى رحمه الله والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج ما صح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص ح جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه وقد ينعكس الى يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يصح اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه

بعض ح

مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من الاخر من وجه فلا تحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني
التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم
ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فان امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما
تناوله الخطاب عنه وانما يتصور ذلك اذا كان ما تناوله ذا كثرة وابعاض وان تكثر او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص
فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف من السنة فيتخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر
ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر مثل ليصم زيد من السنة الا العيدين والثالث مح
والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها
خلاف ياتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز
تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال
على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما اذا دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز
ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا
عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل
شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله تعالى والثاني مثل قوله تعالى
اقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد من ليس
بمحصن قيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرير احتمال اللفظ العام التخصيص
وقيام الدليل عليه ووقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقوله من
دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد بهما شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول
ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بما اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال
ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم تكن تلك الكثرة محدودة الا اذا
استعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققو المتاخرين ودليل استقباحهم قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل
واحدة او ثلثة من الف او عبيدا واحتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه
وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى به من غيره فما هو حسب القول بجواز استعماله في
جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام

عليه

عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان جواز علة اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا
من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل ما يقطع بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر
باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع
وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما تفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه
عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه قال قدس الله روحه
البحث الثاني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد المنفصل شيئا فلا يكون مجازا في البعض بل
المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان انضمام غير المستقل لو افاد التجوز لكان المسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص
بالمنفصل العقلي او اللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجة
في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في الاخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت
والمعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع الحكم عن محل التخصيص لا يمانع ثبوته في محل النزاع احتج
ابو ثور وابن ابان بان خروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى
الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في
نفي المجاز احتج ابن سريج بانه لولا بعد وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل
بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن اقول اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال
الجبائيان هو مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة
على معناه من دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي بما يستقل
بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف طاب ثراه لنا والدليل على الاول
ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك لما
بقي شيء يفيده المخصص اي يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هف بل الحق كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج
مدلوله عنه وح يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق فهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي
بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير
مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك لدلالة

المخصص عليه والمخصص ح يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من
يزعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار
دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المعترف به حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصوص بالمنفصل مجازا
بان لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه بقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص اي يكون
حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا
وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال اخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين
الا بعضهم والمراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يتبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار فخر الدين والمصنف طاب ثراه واحتج
عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة
في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته
الى الاخر من غير تفاوت والا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو
انعكس الفرض لزم الدور وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة
اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه الاستغراق فكيف يعتمد عليه ودلالته على
كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متنا والمراد
اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع
وهو ظ فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له
ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد
ممنوع لما ذكرنا نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن لانه متوقف عليه واعلم ان المجمل الذي
يختص به العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من اخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه
فالاول كما ذكرناه من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود والمراد من عدا بعض اليهود فانه يكون
حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود الى ان يتبين ذلك البعض الثاني ان المقتضي لثبوت
الحكم في غير محل التخصيص ثابت والعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع
للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة
فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه مع كالو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه

عن محل التخصيص واما الثاني فظ وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا
اريد به موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص لا يمكن اجراؤه على
ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطال المخصص وخروجه عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره
وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة ح واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل
ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد منها عنها وفيه نظر لتقدم
ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب
مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام والجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز
التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز
التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي ظ اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء
انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير
وجود المخصص تكون المفسدة في ثبوت الحكم لمحل التخصيص فتحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقتضى اللافظ وبتقدير
وجود المجاز قد تكون الحقيقة غير مرادة فتحصل مفسدتان احديهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية
انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج ابن شريح بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب
الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط يستلزم الجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط
بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم
مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قال ... البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض
ما تناوله اللفظ بالا او ما ساواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها
دفعا للاشتراك والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ وهو باطل
والا لكان مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء بتقدير معنى مشترك كان فيه وقوله تعالى ان
يقتل مؤمنا الا خطأ الا ان تكون تجارة الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا يعطي كونه حقيقة ومطلق الاستعمال
لا خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول على اضمار
النية وجواز تاخير اللفظ ظاهرا اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم
البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث
المتصل ح

عن الاستثنا على باقي انواع المتصل لكثرة افنباحه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثنا اما في ماهيته او اقسامه او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علما وزيد جاهل ورايت القوم وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثنا وفي عكسه بآحاد الاستثنا مثل جا القوم الا زيدا فانه استثنا حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة والجواب ان الاستثنا معنى يدل عليه القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا او احد اخواتها واعترض بان الاستثنا ليس لفظا بل معنى مدلولا عليه باللفظ والمصنف طاب ثراه عرفه بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا وما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا وما ساواها فصل يتميز به الاستثنا عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوزوا الاستثنا من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا في كونه غير كذلك والا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم الى المتصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثنا حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لانتفا الاخراج عنه الموجب لانتفا حقيقة الاستثنا اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثنا منفصلا وهو خلاف المقدر واذا لم يكن متناولا له امتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثنا لتحقق الاخراج منه لجاز استثنا كل شي من كل شي اذ كل مفهومين لا بد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثنا من غير الجنس في القران العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اما الاول فكقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا استثنا الخطا من القتل وليس من جنسه وقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فانه استثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تع الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما

والسلام

سوقه ظ

شرائطه نخ

منه خ

او مجازا صح

والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثنا في الايات المذكورة من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيه بمعنى الاستثنا بل بمعنى لكن او يقال وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا اذا اخطا بان يغلب على ظنه انه ليس من المومنين اما بان يكون مخالطا للكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الاية الثانية فلانا لا نم ان ابليس ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف للملك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع الاشتراك في الملائكية سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نم ان الاستثنا من غير الجنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الامر بالسجود فالاستثنا من المامورين فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الاية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا فيها ليست للاستثنا بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة كيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص واذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثنا مطلقا الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثنا وما بعده فاصلا بينهما في العادة وفايدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثنا اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثنا الى شهر لنا لو جاز الاستثنا بعد مدة لم يستقر شي من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما وان لا يتحقق الحنث في الايمان فيها اصلا لجواز ورود الاستثنا عليه فيتعين حمله والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثنا منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل قال قدس الله روحه البحث الرابع في احكام الاستثنا لا يجوز الاستثنا المستوعب ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال له عندي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاقل يبطل لقوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثنا خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد اقول لما فرغ من ذكر الاستثنا واقسامه وشرايطه شرع في ذكر احكامه وهي مسايل الاولى اتفقوا على بطلان الاستثنا المستوعب كقوله له علي عشرة الا عشرة وهل يجوز استثنا المساوي لما بقي بعد الاستثنا او الاكثر منع القاضي ابو بكر منهما والحنابلة وقصروا الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثنا الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقها على ان من قال علي عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا صحة استثنا الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تع

فيخص؟

ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله ثم فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الايتين فان تساويا
فقد بطل قوله ببطلان المساوي لتحققه في الايتين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى
الايتين وفيه نظر للمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك لانه لابليس كلما حلف
ابليس على فعله بكونه واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون
من القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فيجوز ان يكون بعض
الغواة غير متبع ابليس كابليس نفسه ومن لا يتبع في الايتين دالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال
كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الايتين جميعا اقل من
الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك
عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا
عشيرتك واحتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه
في معرض النسيان لقلة الالتفات اليه فوجب قبوله للازم الضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر
فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع لان المستثنى
والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينارا وتعليل قبول الاستثناء
الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة تنقص ثلثه وانما لم يجعل المصنف تراه عدم
الاستثناء من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان
الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرطا لصحته والصحة وعدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل
عدم الاستيعاب من الشرائط كالاتصال قال قدس الله روحه والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي
حنيفة والا لم يكتف في الاسلام بقوله لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولان
الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالنفي والاثبات ولان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية
وصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو
يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات والخارجية بتوسط الذهنية والجواب
عن الاول ان الاخراج ليس من الصلاة والنكاح فلا بد من تقدير لا صلاة الا صلاة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي

ايضا م

فبطل

فبطل النقض وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات اقول هذه ثانية المسائل التي في احكام
الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في الاستثناء من النفي هل هو اثبات ام لا
فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة احتج الاولون بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا
في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الاستثناء حينئذ يفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا واتفق ان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق
الى ذهن كل سامع عارف باللغة بديهة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك
دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضعي اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان
الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي والصلاة بمجرد الطهور لقوله ع لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا
بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه
لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا
فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم
بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من
ان رفع الحكم عن الشيء لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو
يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة وبغير
الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلاة
والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلاة الا صلاة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا
للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلاة والولي شرطا للنكاح والشرط لا يلزم من عدمه عدم
المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما
يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات
اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حججكم واعترض المصنف
طاب ثراه على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر للمنع من الاستلزام المذكور فان نفي
الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ونمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات
بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء ما فوق الاربعة قال قدس الله روحه واختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد

عن المستثنى منه وذلك غير مستلزم للحكم عليه بالاثبات لتغير حكم المستثنى منه ه

بالنفي م

للاثبات خ

ان م

بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثنا دليل عليه ويضعف بانتفا الاخراج منه ح وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن
الباقي فله صيغتان ح ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثنا بعضه واسند بعد الاخراج
اقول اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثنا فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة
الباقي بعد الاستثنا وهو سبعة وحرف الاستثنا كالا في المثال قرينة دالة عليه كالمخصص بغير الاستثنا وقال القاضي
عشرة الا ثلثة بازا سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف
طاب ثراه القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون محققا فلا يتحقق الاستثنا حقيقة وايضا يلزم المجاز في لفظ
العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثنا الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق ما
اختاره المصنف طاب ثراه وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثنا منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل
استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال** دام ظله واذا تعدد
الاستثنا رجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او مساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى الاول لا الى المجموع ولا الى
المستثنى منه والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب **اقول** التعدد قد يكون في الاستثنا
خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد
الاستثنا خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمصنف طاب ثراه اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا
تعدد الاستثنا فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول اولا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى المستثنى منه لان
المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثنا كقولنا له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين اولا كقولنا
له علي عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا له كقوله عشرة الا ثلثة الا
ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا
لمحذور الهذرية واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى
ثانيا وهو الواحد في هذا المثال الى متلوه وهو الاثنان لانه لو لا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى المجموع المستثنى منه والمستثنى الاول
او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول فلانه
يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي
ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات وانه مح واما بطلان الثاني فلان المستثنى اولا اقرب من الاصل المستثنى منه فلو
عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث فظ لانه اخراج الكلام الى الهذر

قال

وحسنه

قال قدس الله روحه واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله له خمسة الا ستة والا قتضا
العطف التشريك وقال ابو حنيفة الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذرية فيهما في القدرة وهو الواحدة واخصت
الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثنا من الاستثنا فكذا في غيرها دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر انه لا ينتقل عن الاولى الا
بعد استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى رحمه الله بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام
ولصحة حمل كل الجمل او بعضها في الحال والظرفين فكذا الاستثنا وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب عن الاولى بان تختلفا
نوعا سواء اتحدت القضية كالقذف اولا كقوله اطعم ربيعة والعلماء الفقهاء او اسما وحكما او يتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم
مضر الا الطوال او احدهما وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضرا او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فالاستثنا
يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احداهما بالاخرى فان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضرا الا الطوال او اسم الاولى
مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية
اقول هذا هو القسم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثنا المتعقب للجمل
المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحد منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة
يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى رحمه الله باشتراكه بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة
دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاول عند الشروع في الثانية ولا
يضمر فيها شي مما في الاول كان راجعا الى الاخيرة خاصة ان الظاهر انه لم ينتقل عن الاول الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه
منها وذلك بان تختلفا نوعا مع اتحاد القضية كاية القذف وهي قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة
خبر والقضية واحدة او لا تتحد كقوله اكرم ربيعة والعلماء الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة
واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفتان في الاسم لان المامور في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم
لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او تختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة
واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاول بان تتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاول مضمرا في الثانية
مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها
بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثنا اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار
وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمصنف طاب ثراه وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا لعود الاستثنا اليهما

ای لا مع الاتحاد ای مع تعدد القضية

معا بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحدهما كما لو قال اكرم العلما وتصدق عليهم الا الاغنيا وقال اخرون ان ظهر
كون الواو للاستئناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس
على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها اجمع وفاقا فكذا الاستثنا والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه
وان معناهما واحد فان قوله في اية القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني
اذا قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثنا راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك
في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف
عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصرين
ولما كان الاستثنا من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم في
الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه لو لم يكن بين الاستثنا
والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشي على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى
الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث
ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف الاستثنا وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق
به لا مطلق الكلام وح انما يعلم كونه متقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بالجميع فلو استند المستدل تعلقه بالجميع بتقدمه
عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بالجميع وعن الثاني ان الاستثنا ههنا انما رجع الى الجملتين دفعا
للمحذور الذي يلزم من استحالة رجوعه الى احدهما ونحن نقول برجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما
الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثنا الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث انا ندعي عدم الفارق بين الجملة
الواحدة وبين عطف بعض افرادها على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشي على نفسه وان سلمتموه جاز استناد
الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على ان القياس في اللغة مما هو غير جائز عند الاكثر واحتج ابو حنيفة
بان الاستثنا خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول عملنا به في جملة واحدة فقصرنا الكلام العاقل عن الهذر
فبقي الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض وخصصت الاخيرة بتعلق الاستثنا بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان
كالمخصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى
الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصها به او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اي الاستثنا راجع الى الاخيرة
في الاستثنا من الاستثنا كما تقدم فكذا في غيره دفعا للاشتراك الناشي من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة والى

والى

والى غيرها والمجاز الناشي من كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وبان الظ ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد
استيفا غرضه منها وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه
مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثنا موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الجملة الاخيرة انما كان
لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب
للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثنا اولى من رجوعه
الى الاصل من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل
المتعددة فبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مرادا للافظ الاستثنا منها اجمع
اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخر الاستثنا الى انتها الجمل ح يوجب وجازة اللفظ واختصاره وهو مما دخل في باب
البلاغة فان من قال اكرم العلما الا الفساق وتصدق على الفقرا الا الفساق وجالس القرا الا الفساق عد
مطولا وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلما وتصدق على الفقرا وجالس القرا الا الفساق واحتج السيد المرتضى
على الاشتراك بان الاستثنا قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله له خمسة وخمسة الا ستة والى ما يرجع الى الاخيرة
كما في الاستثنا من الاستثنا واستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يحسن استفهام المتكلم في كل صورة تحتمل
رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك موذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح حمل كل الجمل وبعضها في الحال والظرف الزمان والمكان
كما تقول اكرم العلما وتصدق على الفقرا قائما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثنا والجامع كون كل منهما فضلة تاتي بعد تمام
الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا
يدل على الخاص بشي من الدلالات الثلث وعن الثاني بانه يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل
دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعلية المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا
يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما والاصالة عدم الاشتراك قال قدس الله روحه البحث الخامس في
الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغته ان المخففة المحتملة واذا المشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما واي واين
ومتى وحيث واني وحيثما واذما وشرطه الاتصال وقد يتحد الشرط والمشروط وقد يتعددان او احدهما اما على الجمع او على
البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة وما يليه حكم الاستثنا سوا تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة الشافعي
هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة او لغوي مثل ان دخلت الدار اكرمتك والمشروط يحصل عند وجود المؤثر واول
زمان الشرط ان امكن وجوده دفعة والا فاخر جزء منه اقول الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او
وجوده

والاولى عدمه لعدم التعدد طبعا ح

ود الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان
يوجد عنده وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب
وعكسا بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا
بالحيوة القديمة فانها شرط للعلم القديم عندهم ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام ما يلزم من نفيه نفي امر على — و تاثيره صح
وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم
من نفيه نفي المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد
المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا للمضايف والمصطلح تراه
عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر وبذاته فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد — و بعلته صح
من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما ينتفي
ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا فالاول ولو فوقنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه يندرج فيه
الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر وخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضايف
وبقولنا ومغايرته لسببه مطلقا خرج الباقي واما الثاني اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية ان المكسورة
المخففة مثل قوله تع وان احد من المشركين استجارك فاجره وتختص بالمحتمل واذا كقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم
فئة فاثبتوا او بشركهما المحتمل كما قلناه والمحقق مثل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تع ومن يتوكل
على الله فهو حسبه وما لم يذكرها المص مثل ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات تقدم ذكرها في العموم وان ام
الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هي الحروف قيل ولانها
تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل خاصة واين للمكان ومتى
للزمان واذا للمحقق خاصة مثل اتيك اذا احمر البسر ومنع المص من استعمالها في جميع صور الشرط وذلك لانها انما تدخل على
المحتمل مثل اتيك ان جاء زيد ولا تدخل على المحقق فلا يقال اتيك ان طلعت الشمس بل يقال اتيك اذا طلعت الشمس وفيه
نظر فانه انما لم يحسن قول القائل اتيك ان طلعت الشمس وحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اي اتيك
وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط ولهذا
تدخل ان على المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان جسما وان كانت الاربعة زوجا
انقسمت بمتساويين وشرط اي وشرط تعلق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون متصلا به عادة كما مر في الاستثناء

فلو

فلو تراخى بما لا يعد متصلا لغا فلم يكن شرطا ولم يخص العام به فكان لغوا ولما كان الشرط متقدما طبعا على مشروطه كان
الاولى تقدمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد
والمتعدد اما على الجمع او على البدل فالاقسام تسعة آ ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صليت فاعطه درهما ب ان
يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما ج ان يتعدد
الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما فالشرط في هذا احدهما لا بعينه — بدل
ويمكن رد هذا الى الاول ويصير كون الشرط واحدا ينقسم الى المعين والى غير معين وانما رجح جعله في التعدد لتعدده لفظا ويكفي صح — يصير
احدهما في وجوب الاعطاء د اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا ه اتحاد
الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء احدهما ويمكن
رد هذا القسم الى الواحد كما قلنا في الشرط و تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه
درهما واكسه ثوبا ز تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ح
تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا ط تعدد الشرط
على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها رجوعه عند تعقبه الجمل
المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي هنا في رجوعه الى الجميع
كالعدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب الجمل الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا
لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها به وقد يكون مستفادا من الشرع
مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا
من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظ ان للشرط واعلم
ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه اول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط
مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر
ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام قبل وجود المشروط عقيب وجود اخر جزء منه ولذا انما يتاتى على
تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط
سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد
من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه قال قدس الله روحه البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص

في درس

الموصوف بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعدد او الى الاخيرة كالاستثنا اقول الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم قريشا الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشي سوا كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسوا كان طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني فهي اذن مخرجة بعض ما يتناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تتعقب جملة واحدة كما قلنا وقد تتعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقها وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة والى ما في الجمل والبحث فيه كالاستثنا على حد واحد وقد عرفته والباقي في قوله بها متعلقة بالموصوف قال ره

البحث السابع في الغاية وهي طرف الشي والفاظها حتى والى ولا بد من مخالفة ما بعدها لما قبلها والا لم تكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فلا كالمرفق ولا يصح تعددها والا لكانت الاخيرة هي الطرف ان ترتبت او المجموع هو الغاية ان اتفقت اقول غاية الشي تطلق على معنيين احدهما الغرض المط منه والثاني نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا وغاية له بل كانت وسطا هذا وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تع واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم تجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المصنف طاب ثراه وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولانه في ذلك وجوب غسل المرافق وما جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كاف فيه في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترضه شيخنا طاب ثراه بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكره اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الاكثر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكره من كونها قد لا تترتب بل في المثال الذي ذكره ولهذا قيد بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سوا كان بينها ترتيب او لم يكن امكن وقوعها دفعة او لم

دسواح

يمكن

يمكن فالغاية في الحقيقة انما هي المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزا مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا دايما الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية اختاره المصنف طاب ثراه لان الشي الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشيا المتعددة المفروض كون كل واحد منها غاية ان ترتبت في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع الغاية واعلم ان حتى كما تكون مخصصة للعموم فقد تاتي لتاكيده مثل اعتق عبيدك حتى الاصاغر وتصدق باموالك حتى بثيابك وتجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما في المحرم فان تحريم وطي امراته عليه بعد الطهر ثابت ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم قال قدس الله روحه

الفصل الثالث في المخصوص بالمنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه تع من قوله الله خالق كل شي فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون من اية الحج احتجوا بان المخصص متاخر وبالقياس على امتناع النسخ به والجواب المنع من الصغرى ويبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا اقول لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث عن المخصصات المنفصلة وبدا بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تع الله خالق كل شي فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تع لنفسه والثاني مثل قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشرع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متاخر ولا شي من الحكم العقلي بمتاخر فلا شي من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشي يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فظ ولانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة التالي توجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كان بحسب ذاته منعناه وان كان بحسب وصفه اعني كونه مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى لانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد

المخصص

حاكما فان فعله كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعه عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة
لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء الحكم المقصود للشارع وذلك مما لا يطلع
عليه عقول البشر بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل يحكم ضرورة بامتناع كونه تع خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية الجامع
وقوله طاب ثراه احتج اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم كانوا مذكورين بالقصد والنية قال قدس الله روحه
البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تع واولات ثلثة قروء
الاحمال وفي قوله تع ولا تنكحوا المشركات مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولانه لا يمكن العمل بهما واهمالهما
وبالعام في جميع الصور فتعين العمل في غير صورة الخاص احتج الظاهرية بقوله تع لتبين للناس فلا يحصل التخصيص
الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تع تبيانا لكل شيء ولان تلاوته بيان ولاختصاصه بالمتشابه ولا اشتباه مع
ورود التخصيص اقول اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض آيات الكتاب بآيات اخر
منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وخصص ذلك بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وكذا قوله تع ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله تع والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظ لان الخاص
والعام دليلان متعارضان ح لا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال
الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من
العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن معارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى
دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص احتج الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي عم اما الاول
فظ واما الثاني فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عم والجواب من وجهين
احدهما انه معارض بقوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب
لانه شيء وثانيهما ان تلاوته للآية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عم والاختصاص بيانه عم بالمتشابه من
المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عم ومع وجود الآية المخصصة للعام لا يكون متشابها فلا يندرج تحت
ما فوض اليه عم بيانه قال قدس الله روحه البحث الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت
السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقران كقوله تع تبيانا لكل شيء والقران بها كالتخصيص

يوصيكم الله في اولادكم وآية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث
ولا يجوز تخصيصه بهما لان وقوعه مع نسخ احدهما خطا اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص
السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الآخر تعين العمل بالخاص في مورده
وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصوص بقوله عم ليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى بيان والجواب
لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار
كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقران لما تقدم وبقوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
والسنة شيء احتج المانع بانه تع جعله مبينا للكتاب بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا
للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور ممتنع والجواب ان الدور انما يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب بشيء من السنة مبين
لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مبينا لسنته مبينة لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا
القدر وايضا فان السنة منزلة بدليل قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان
منها الثالثة يجوز تخصيص الكتاب القران بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلتخصيص عموم قوله
قوله تع يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر
عنه عم من رجم المحصن واما الثاني فظ وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للآية المذكورة لانه لم ينقل عنه عم انما المخصص عدم
الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق
عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص آية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع بمشابه ع
على ان العبد لا يرث وكتخصيص آية الجلد بالاجماع على ان العبد مثل الامة في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس
مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع
بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لانه يتحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عم فلو كان في الكتاب او السنة المتقدمة
شيء ينافيه لكان متقدما عليه فيكون الاجماع خطا لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه محال على ما ياتي قال قدس الله روحه
البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عم ان تناوله حكم الخطاب في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب
التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص
بنا وثبت التاسي كان الفعل ودليل التاسي مخصصا في حقنا احتج المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل

اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة المتواترة بفعله عم فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية
والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول عم دون امته او لامته
دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلثة اما ان يدل دليل على وجوب متابعته عم في فعله مطلقا اي في كل واقعة او في
هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام تسعة آ ب ان يكون متناولا له خاصة كالوصال حرام على جميع الامة ثم واصل
كان ذلك تخصيصا في حقه عم سواء قلنا بوجوب التاسي به او لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه
ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته عم ج ان يكون متناولا للامة دونه وجب التاسي به مطلقا او
في تلك الواقعة كالوصال عم الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عم في الخطاب المذكور واما بالنسبة
الينا فانه يكون مخصصا او هو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل هو
مع دليل التاسي د ان يكون متناولا له خاصة ولا يجب التاسي وح لا يكون فعله عم مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة
اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عم على رفعه عنا ه ان يكون متناولا له وللامة
وجب التاسي كالوصال الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عم كان ذلك مبيحا له ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع
وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ
ليس مجرد فعله عم بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه عم عن العموم دون امته لرجحان التخصيص
على النسخ ولان فيه جمعا بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما
بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه
فان قلنا بجواز نسخ الشي قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عم من العموم وبقي حكم العام ثابتا
في حق الامة و ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي فهذا يدل على خروجه عم وتخصيصه من العموم باعتبار
انضمامه الى دليل عصمته عم ويبقى العام معمولا به في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عم اي في حقنا بان
دليل التاسي به اعم من العام المفروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص
الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي بمجرده
بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه قال الخامس لو فعل
احد بحضرته عم ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مختصا به فان ثبت ان حكمه عم في الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير
تخصيصا للجميع اقول اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه بحضرة النبي ص ولم ينكر عليه

مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان اما تركا لمنكر او كان حكم العام منسوخا
مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عم بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة
عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا
للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان لم
يثبت ان حكمه عم على الواحد حكمه على الجميع فظ وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض
بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام
اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا بامتناع نسخ الشي قبل وقت فعله تعين
اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول قال السادس
عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص
جمعا بين الدليلين وقد وقع تخصيص واحل لكم بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكذا اية الارث بقوله عم
لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى رحمه الله منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة عنده فكيف يعارض القران
وسيأتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد
ظني بالعكس فتساويا اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه
السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال
الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر
الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام في صورة فيما عدا صورة
التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا
او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض
وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه
وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في
صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص
والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه
الثاني ان تخصيص خبر الواحد للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص قوله تع واحل لكم ما وراء

ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تع
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فلان وفيه نظر فان المعلوم انما
هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير
معلوم والحجة لائمتنا من دونهما اما السيد المرتضى رحمه الله فان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف
يكون حجة مع معارضته للقران العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة
ومنع من التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظني عند التعارض وفي قام
والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر
الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فتساويا ووجب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر
للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كالمحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان
الشارع لا يخاطب بماله ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك فح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره
قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا
قال قدس سره البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص عليه على العلة فالاقوى
عندي انه حجة وح يجوز ان يكون مخصصا كالتخصيص واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع
التمر بالرطب لما نص عليه في قوله اينقص اذا جف لاتحاد الدليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما
دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في
الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس
وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنعه الجبائي
مطلقا وفصل اخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال اخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا
والمصطاب نراه لما كان القياس المنصوص على عليته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تع واحل
الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص
على علته وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما
وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة اعمال الدليلين
مطلقا واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلنا وهو معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس

مشروط

لول
مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم المدلول
عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فلو تقدم
عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه مح والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني بان القياس
فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع
على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به فالاكثرون قالوا
به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما واهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال اخرون لا يخص به لان
تقدم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة
العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو
غير جائز ومثاله كورود نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عم الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال عم في
سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها قال قدس سره
البحث الثامن العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين
الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وان
ورد بعد الوقت كان نسخا وان تقدم بني العام على الخاص احتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه متاخر فاف
كما لو تاخر الخاص وبقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ولان العام كالنص على الجزئيات
ولما كان الاصل ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ وتخص قول ابن عباس بالخاص المتاخر
والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا تساويه وان جهل التاريخ بني العام على الخاص
لما تقدم ولان الفقهاء لم تزل تخصص العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين
كونه مخصصا وناسخا ومنسوخا اقول اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبران وهما كالمتنافيين مثل ان يقول في
الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما
العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص
او بالعكس فالاقسام اربعة آ ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة
الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد
الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال

شاذان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض وبيتفي التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف
لما بيناب ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك
بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا
لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان هو الثاني كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو
كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا ج ان يعلم تاخر
العام فيبني العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي
وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف طاب ثراه لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار
يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه آ العام مناف للخاص متاخر عنه فيجب كونه ناسخا
كما لو كان الخاص هو المتاخر ب ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر
احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي ج العام في تناوله لافراده جار مجرى التنصيص على كل واحد
منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا
المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم العود المتقدم عليه يكون نسخا فكذا العام والجواب عن آ
للمنع من الملازمة والقياس على تاخر الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من
دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام وان تاخر العام المتاخر لا يوجب رفع حكم العام
بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمصنف طاب ثراه اجاب
عن ذلك بان تقدم الخاص على العام تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلامنا في النسخ ان
كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية
كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجيته قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام للتوفيق بينه
وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها
فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص
على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما ظ فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص على
الجزئيات غير قابل له لانه تناقض د ان يجهل تاريخهما وهنا يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه
لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اربعة انهما وتقدم العام وعكسه على ما بيناه ولان الفقهاء لم يزالوا

يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فيتوقف
لتردد الخاص بين كونه متقدما وناسخا او مخصصا وقد بينا ضعف كلامه هنا بعد اه مع نسا وبهما في القوة والضعف
او كون العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد فانه مع الاقتران او كون العام
متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي
قال قدس الله روحه **الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وفيه مباحث الاول الجواب** ان لم يستقل
بنفسه لولاه كقوله ايتقص اذا جف او للعرف مثل لا اكل جواب لمن قال كل عندي مخصص بالسؤال وان استقل فلا
اشكال في المساوي والاعم في غير محل السؤال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي كان السائل مجتهدا ولا تفوت المصلحة
بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السؤال فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو
اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوص السبب مانعا لامكان اعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب ولان اكثر
الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان المراد ان كان ما وقع السؤال عنه تخصص به والا لزم
تاخير البيان والجواب جاز ان يجيب بالاعم نعم دلالته في محل السؤال اقوى **اقول** لما فرغ من البحث عن مخصصات
العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الوارد جوابا عن سؤال سائل اما ان يحتاج في الدلالة
على معناه الى انضمامه الى السؤال او لا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب وضعه كذلك او الى العرف
فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على
معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القائل والله لا اكل جوابا لقول قائل كل عندي فان هذا
القول اعني لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار متقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال
لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسؤال لانه غير مقيد من دونه فيكون موجودا في كلام المجيب
تقديرا واما الثاني وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج انضمامه الى السؤال لغة وعرفا فاما ان يكون
مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال او اعم في غير محل السؤال او اعم في محله ولا اشكال
في الثلثة الاول اما المساوي مطلقا فانه لا يقصر عن افادة حكم جزئيات المسؤول عنه بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوز عنها
اي لا يدل على حكم غيرها كما لو قيل ما على الذي جامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط
ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة
فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة وكذا في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه

عن وقت الحاجة

علي انتفائها عن المذكوره وان يكون السايل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له بحيث لا تفوت المصلحة بالاشتغال
به واما الاعم في غير محل السوال وهو ما يكون الجواب مبينا لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة
لذلك الحكم مثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بما البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسوال كان مختصا بحكم الماء في
الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراوه على عمومه لان ما به
صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتدا لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السوال في
محله بان يذكر جنس الصورة المسئول عنها بحيث يندرج حكمها المسئول عنه فيه مثل قوله عم وقد سئل عن بير قضاعة حكمه
خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ قال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي
واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا
خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصوه بالسبب
ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا لا نم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية
وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسوال وذلك يمنع
من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال ظن المطابقة
بين السوال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة
نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في هلال بن امية والاجماع درهم
من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني
الواقع جوابا اما بيان ما وقع السوال عنه او غيره والاول يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ
بالسبب والثاني يوجب تاخر البيان عن وقت الحاجة وانه ممتنع والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السوال
عنه وبيان غيره معا اتى بلفظ عام شامل لهما وح لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخر البيان عن وقت الحاجة وان
كانت دلالة العام على المسئول عنه اقوى لان ارادته من العام معلومة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وارادة غيره مظنونة قال قدس سره البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا او لا
طعن ح وذكر البعض ليس تخصيصا لعدم التنافي بين ايما اهاب دبغ فقد طهر وبين دباغها طهورها وظاهر العموم اولى
من المفهوم لو كان حجة والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يعضدها الاجماع او تقريره عم

عليها

عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر مثل وهو بكل شي عليم بخلاف الامر وعلو منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب
والعبيد وتقييد الكفر لا يخرج ان المتصف بها عن العموم الا فيما شرط فيه الملك والاسلام ووجوب الخدمة اعم من دليل
العبادة فلا يتقدم عليه وقصد المدح والذم ليس مخصصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن
المعطوف لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه مثل لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم
اقتضاء العطف التشريك العام ولاحتمال تمامية المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتدا
يقتضي الاشتراك في الخبر فالملفوظ ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع
ووجوب رد الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون المخصص بالكاملات
المخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني
الرغبة في الرجعة وانما يتاتى في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات المخصص والمطلقات يتربصن
والمرتضى توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اعتدى بماله كان حمل الرجال على الذي يصح عود الاستثناء اليهم
ولم الاخراج مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء او بتقدير الا ان يعتدي بعضهم بماله اذ لكنايه في
الاستثناء الى رجوعها الى المتقدم المذكور اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب الوقف اقول قد اشتمل هذا البحث
على مسايل الاولى مذهب الراوي لا يخصص العموم به سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن
ابان وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى اجزاء الثلثة لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ
الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توهمه دليلا يوجب
التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم يكن لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته وان كان لدليل
يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك لو لم يعتقد كونه دليلا اما
على ذلك التقدير فلا الثانية تخصيص العام بذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه عم انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر
وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد وان ينافيه ولا
منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة
فلا يتخصص به احتج المخالف بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب
المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس حجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا تكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في
غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان

النبي عم واقرهم عليها مع منافاتها العام لها افادت التخصيص ان كان متقدما على التقرير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة
هو تقرير النبي صم وان لم تكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او لم يعلم ولم يظن لحق احد الاقسام على
التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق
الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست بحجة على الشرع
الرابع كون المندرج تحت اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي بمجرده خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او
امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تع وهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير فانه يصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به
لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال لعبده سلم على من تراه غدا كان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رويته في الغد
واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه شيئا في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق
وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه كما لو صرح بدخوله وكان الخطاب بخصوصه كما لو قال
اذا رايتني غدا فسلم علي او لا تخاطبني غدا وقال فخر الدين ابن الامر الذي جعل جزاء لقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون
كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد قول المصطاب ثراه بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون
امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج تحت متعلق امره فان
كان المامور غيره اذا كان اللفظ عاما كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامس اختلفوا في الخطاب باللفظ
المتناول للنبي صم والامة مثل قوله تع يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال شاذ انه مختص
بالامة لان علو منصبه عم يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب الحج على النبي عم بقوله تع ولله على الناس حج البيت والعبادة
بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن
مصدرا بامر النبي عم بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج فيه وما ليس كذلك كقوله تع قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب قبيح على ما تقدم السادس اختلفوا في الخطاب
بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني ادم
خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار الاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند
بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة اما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقدير شمول
الخطاب الموجود لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما ساواهم عند التصريح بدخولهم فيه او كان
الخطاب بخصايصهم نعم العبادات المترتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبد منها لعدم صلاحيته لها كالا يراد الاعمى

فان ادعا العادة ... بيست وهو الشيخ

من قوله تع قل للمومنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب
خدمة سيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم وجوب خدمته
بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس
اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص
الا انه في حكم العام من حيث تناوله ساير الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضايه
افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه اولى السابع قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع
كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تع ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح
او الذم غير مناف فوجب القول به وحجة الشافعي على التخصيص ان اللفظ انما سيق لقصد المدح والذم مبالغة في الحث على الفعل
والزجر عن الترك ضعيفة لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق الثامن اختلفوا
في ارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عم لا
يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان
المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون
المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتص للكافر الذي من المسلم
وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة
فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته
من عموم او خصوص وغير ذلك واجيب ايض بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تماميه الكلام من
دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء اخر واعترض عليه المصطاب ثراه بان ذلك خروج عن محل
النزاع اذ لا يبقى هناك خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايض يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون مخالفا
من المسلم وانه تح ثم ان المصطاب ثراه رجح قول الحنفية بان العطف على المبتدا مقتض للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو
فالملفوظ اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف ثبت المطلان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا
في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خبر اخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر
فان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا يعني انه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا
لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسع

في المعطوف عليه عام والمعطوف خاص

اختلفوا في العام اذا تعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثنا او صفة او حكم عايد الى بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب
ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار
الى امتناع التخصيص به ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثنا فكما في قوله
تع لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره
متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امورهن دون المحجور عليهن كالصغيرة
والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا
الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود
الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما ياتي في الرجعيات دون
البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله في ارحامهن ان كن يومن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا وذلك لا يصح الا
في الرجعيات خاصة والمصطاب نراه اختار الوقف لان اجرا العام يحوج على ظاهره يقتضي التجوز اي التعبير في الكناية
وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية
فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع
وان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور رجح التمهيد وهو اضرب الرجال الا من
اقتدى بما له نظر اذ لم يتعقب العام ما فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق للمقصود اضرب الرجال الا ان يفتدوا
باموالهم قال قدس سره وروحه

الفصل الخامس في المطلق والمقيد

ان اختلفا فلا تقييد مثل واتوا الزكوة
واعتقوا رقبة مومنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان
اختلف لم يجب لامكان التنصيص على بقا المطلق على اطلاقه واحتج بعض الاشعرية على التقييد لفظا بان القران كالكلمة
الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة
في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق
يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد اقول الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او اقسامهما او في
احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي اي من غير تقييد بشي من

القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او المصدر مثل
فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل نحو ساعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس
والمقيد الدال يخرج المهمل وقولنا على مدلول يعم الموجود والمعدوم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسما الاعلام والمعارف
والعمومات لاستغراقها وقال المصنف قدس سره في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى
كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من
افراد ذلك الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد
وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا
وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو
مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل اتوا الزكوة
واعتقوا رقبة مومنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة
واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة
فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بعدم قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول ان سبب
المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد وايما كان فاما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالخطاب الوارد
اما امرا او نهيا فاذن الاقسام ستة آ ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق
رقبة مومنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرار الامر مقتض
لتكرار المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا
للامرين جميعا اذ المطلق جز من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجز ولو لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين
ولم يكن عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقايه في عهدة التكليف اعترض بان حكم المطلق تمكن
المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شا من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فتضادا حكماهما واوجب
تقول ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بالمقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب
واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا
لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضا المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد
اصلا فضلا عن التخيير فيها ب ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا

الامر من

والاختلاف في العلة بعد قوله ح ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تع في كفارة الظهار والذين يظاهرون من
نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تع في كفارة ~~الظهار والذين يظاهرون~~ القتل خطا ومن قتل مومنا
خطا فتحرير رقبة مومنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه هذا
على اطلاقه واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي
التقييد مطلقا ان لم نقل ان القياس حجة والا فيما لم يتحقق علة الالحاق فيه لنا لو دل التقييد في احد الصورتين
على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه بط فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة
وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود ههنا
فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص
على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مومنة لم يكن
احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد
الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت
في باقي الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فهو
مسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى تناقضا وان اردتم اتحاده في كل شي فهو بط فان
فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الي غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في
الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل بالاجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا
من تقييد المطلق بالقياس لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده
وتعيينه يمنع ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا
يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس
ذلك بمتحقق ههنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد
المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس
مناف لمذهبهم ايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من
كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان نسخا بطل قولهم من ان النسخ لا يكون
بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرف مما ذكر حكم الاقسام الثلثة

الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي فلهذا لم يتعرض لها المص طاب ثراه
وامثلتها ظاهرة فتامل **المقصد الخامس في المجمل والمبين** وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث
الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته
عند الامر باحدها مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل
لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول ومثل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين
ثم يقول الرسول المراد البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد
يكون في الفعل د الوقوع لا يدل على الوجه اقول لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم
والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان
المدلول مقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على
العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المص طاب ثراه البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت
هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ
بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا على ما عرفت في اوايل الكتاب وقال بعض الاشاعرة
المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي وهو منقوض طردا بالمهمل وبمثل قولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان
المفهوم ليس شيا وعكسا بمثل واتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول
اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او تكون متقابلة
كالقرء للحيض والطهر او المتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدها على التعيين مثل قوله تع واتوا
حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبته الي كل واحد من ابعاضه كنسبته الي غيره او حال استعماله
في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد
الحل بالاحصان وهو غير معلوم ح وكقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل
التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول عم المراد البعض
ولم يعينه فانه يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه
بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول عم وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او
حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تع اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت

فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ والجزية لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فتحقق
ان اجمال هذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الي غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا
لوجوب حمله علي موضوعه الاصلي والثاني كما لو دل دليل علي عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا
اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلي صلوة ولم يعلم علي اي وجه اوقع الصلوة من
وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الي البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل علي الوجه كما لو صلي باذان
واقامة فانه قرينة للوجوب قال رحمه الله البحث الثاني المجمل جايز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف
بان القصد الافهام والا لزم العبث فان ذكر معه البيان طال بغير فايدة والا لزم تكليف المحال والجواب المنع من
الملازمة الاولي ان كان المطلوب الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفية او ظاهرة
هي الاستعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب اقول اتفق المحققون علي جواز وقوع المجمل في كلام
الله تعالي ومنع شاذ لنا ان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير عن الشي اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا لتلك
المصلحة ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالي واتوا حقه يوم حصاده
وما بعدها واما الثاني فقد احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالي بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا
وهو قبيح تعالي الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل علي المراد او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير
فايدة وان التنصيص علي المعني اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل علي المراد منه وان كان الثاني
لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعني المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام
المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث علي تقدير انتفايه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي
انتفاء قصد الافهام مطلقا وانتفاء القصد مطلقا حتي يلزم العبث وهو مراد المصنف طاب ثراه بقوله المنع من الملازمة
الاولي ان كان المطلوب الافهام التفصيلي وان كان المراد الافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق علي التقدير
تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فايدة علي تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور علي فايدة
خفية يعلمها الله تعالي ولا تهتدي عقولنا الي ادراكها وعلي فايدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند
المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشار المصنف طاب ثراه بقوله والمنع من
الملازمة الثانية قال رحمه الله البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الي الاعيان ليسا بمجملين فهم تحريم الاكل
في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص

والجواب المنع من عدم الاختصاص اقول قد اشتمل هذا البحث علي ذكر ما يظن انها مجملة وليست كذلك فمنها
التحليل والتحريم المضافان الي الاعيان مثل قوله تعالي انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم حرمت عليكم امهاتكم فذهب محققوا
المعتزلة والاشاعرة الي انها ليست بمجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي لنا انه يتبق الي الفهم حل الاكل
وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك
وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعني الي الفهم عند اطلاق اللفظ دليل علي كونه حقيقة فيه علي ما تقدم وان كان مجازا بحسب
الوضع اللغوي لانه بالنظر الي العرف الطاري حقيقة فيهما لكنه مجاز راجح علي غيره من المجازات ومع تعذر حمل اللفظ
علي حقيقته فيتعين حمله عليه علي التقديرين احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما
من عوارض افعال المكلف فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال ليلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع
ما يمكن اضماره منها او بعضها والاول باطل لان الاصالة عدم الاضمار الموجب لتعدده بما يرفع الضرورة فتعين الثاني
وليس اضمار بعض معين منها اولي من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من
الاحتياج الي الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين وليس
كذلك فان كل واحد مارس الالفاظ العربية يبادر الي فهمه عند قول القايل احلت لك المذكي وحرمت عليك
الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض
بما ان اضمار البعض مفض الي الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتيقن البراءة والخروج عن
العهدة سلمنا لكن لا نسلم عدم اولوية اضمار معين فان المنفعة المقصودة من المعين غالبا كالاستمتاع من النسا
والاكل من الميتة اولي لكونه متفهوما عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره قال قدس الله روحه واية المسح
ليست بمجملة لان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطؤ والا وجب الاستيعاب احتج الحنفية باحتمال الجميع والبعض
فيثبت الاجمال وقد تقدم جوابه اقول المحققون علي انه لا اجمال في اية المسح وهو قوله تعالي وامسحوا برؤسكم
وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان تكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب بعض الشافعية
او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلي التقديرين فلا اجمال اما علي التقدير الاول فلان البعض صادق
علي كل واحد من الابعاض بالتواطي فالامر به يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي
وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما علي التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي

للاستيعاب

عبد الجبار وابن جني لان البا دخلت على الممسوح وقرنته بالراس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب
مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال اخرون ان الصيغة المذكوره حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض
لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه
والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق الاجمال وتخيير
المكلف فيهما احتج الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما
فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان البا ان كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض
اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل وان لم يكن للتبعيض كان حملها على ارادة
الجميع اولى لما بينا ولانه يحصل يقين البراة والامتثال قال قدس الله سره ولا اجمال في الفعل المنفي اذا قرب مجازه
الى نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات في الصحة المشاركة في العموم ودلالة المطابقة هنا وان انتفت
لا يلزم انتفا دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص في بعض الموارد
وهي الذات بقي الباقي مندرجا تحت الارادة احتج ابو عبد الله بان الفعل موجود فلا بد من مضمر ينصرف
اللفظ اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية اقول اكثر الناس
على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن
لم يبيت الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة
والصيام حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفا الامور المذكوره كالقراة في الصلوة وتبييت النية
في الصيام وهو يقتضي كونها اجزا من تلك الافعال المنفية او شرائط لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل
لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير متصور لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة ليضاف النفي اليه
حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات المشاركة
للصحة الحقيقة في ان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمالية ليس كذلك فكان
ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ
دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقا الصفة عند عدم الذات وح
يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب
ان يبقى معمولا به في الباقي لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة

بمسح راس

اي الذات والصحة وكذا الضمير في قوله كلا منهما

المطابقة

المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفا دلالة الالتزام لاستحالة بقا التابع عند ارتفاع متبوعه
لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام
بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفا اراده المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض
احتج المخالف بان الصلوة والعمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما
وليس بعض الاحكام اولى من البعض الاخر واضمار الجميع فيلزم منه زيادة الاضمار من غير ضروره وهو خلاف
الاصل فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام
عند عدم قراة الفاتحة وتبييت النية لانهما انما يصدقان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي
كالعمل المتحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا
اولى لكونها اشبه واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج
وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عم لا بحر بعد الفتح قال قدس سره ولا اجمال في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة
واليد في العضو من المنكب اقول ذهب السيد المرتضى رحمه الله واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال اخرون
انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري
القلم ويريد الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل
على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض المذكوره انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء
باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما
هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة قال قدس سره ولا في قوله عم رفع عن امتي
الخطا والنسيان لان المفهوم نفي المؤاخذة اقول اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان
خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين حيث زعما انه مجمل لان الخطا والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول عم
صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لان الاضمار خلاف الاصل فيقتصر منه
على ما تندفع به الضروره وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضا
العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال

بما ان كان عما يمكن

الحقيقة ذلك البعض ... على الكل ...

وما انسكم عنه فانتهوا

والجواب لان عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظني في عدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان
كل عاقل عارف باللغة يبادر الى فهمه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان
في الشيء الفلاني والعيافيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي
ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المصطاب ثواه ولا في قوله عم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في اية
السرقة قال المصنف لا اجمال في العدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة قال السيد المرتضى رحمه الله نحو الامور
ان اراد الحاكم بالاجمال ههنا عدم قصر اللفظ على الثلثة فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء اقول
ذهب بعض الناس الى الحق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على
الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة قطعا اذ هو موضوع للقدر
المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلثة لازمة لذلك المشترك فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها
من المراتب وح لا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة اي
عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان
اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء لما بينا قال المصنف الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الاول
البيان قد يكون بالقول وهو ظ وبالفعل كما بين عم الصلوة والحج ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله
هذا بيان وشبهه مثل صلوا او حجوا او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين فانه
يكون بيانا والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فيعلم نفي وجوبه او
يسكت عن بيان الى دية فيعلم انتفا الحكم او ترك فعلا يتناوله وامته خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل
فعله او نسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل يطول فلا يقع بيانا اجمالي لان القول قد يكون اطول اقول
لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة
بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على
المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد ويلبي التقييد بقوله من حيث هو كذلك اي مراد بذلك
الخطاب والا لانتقض طردا كما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب بلفظ هو وغيره بلفظ موضوع لذلك
المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت دما بعد قوله رايت عينا فاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا
الزيادة ويلبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا انعكس عكسا بالتوجيه لمن خوطب بلغة لا يعرفها

فانما بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام
المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة
على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان ههنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد
بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المفهم انما هو بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه افعال
الرسول عم فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر
مبهم من امرين او امور محتملة للارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان شبه بين
المبين والمبين والمبين يقال على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا
ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون
لغيرها والمقصود ههنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين
في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان تكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع
وقد وقع البيان به كما كان النبي عم يكتب بالاحكام الى عماله او لا بمواضعة كالاشارة مثل قوله عم الشهر هكذا وهكذا
وهكذا واشار باصابعه وكما بين عم الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع عم في الثانية بغير قنوت فانه يدل على
انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان الى دية فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او يترك مدلول ظاهر الامر المتناول
له ولامته فيعلم انه مخصوص وان حكم العام مختص بامته دونه ولو كان تركه بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ
عنه ثم ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر
بفعل ثم اتى به مقترنا بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عم هذا بيان للمجمل
وشبهه كما بين عم الصلوة والحج والوضوء بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا
يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عم فعلا صالحا للبيان ولم
يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند
الحاجة اليه والثاني بط والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون
بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو بط لما بينا من بيانه عم الصلوة
والحج والوضوء ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
بط والجواب ان القول قد يكون اطول وح نقول ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان باحدهما اطول بحيث يوجب

تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب اطراح البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني
وان تساويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قوله
المه كاب ثواه ويعلم كونه بيانا عايد الى الفعل والهاء في قصده وقوله عايد الى النبي عم وقوله او بالنظر عطف على قوله
بالضرورة وقوله وبالترك معطوف على قوله وبالفعل **قال رحمه الله البحث الثاني** الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان
والثاني تاكيد وان تنافيا كالطواف طوافين والامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته
ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل محتمل انه من خواصه **اقول** القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب
متقدم عليهما محتاج الى البيان فايهما اول لكونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما
بيان واللاحق تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فايدة الا التاكيد فان علم تاخرهما
بمعنى نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني موكد وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان
والثاني موكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى
فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى موكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم
تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن
الحاصل بشهادة الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا
لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى
من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روي عنه عم انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما
روي عنه عم انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما على الاخر كان المتقدم بيانا
عند ابي الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام
ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي عم يحمل على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول
والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعله الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو
وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول حيث لم
يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته او الحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني في
حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه
بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف

الثاني

الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف
في حقه علم دون امته والقول دليل على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي علم
وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال اخرون يكون
القول بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او
مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عم من خواصه فلو جهل التاريخ قالوا ابو الحسين يكون
البيان القول لما ذكرنا ولان فرض تاخير القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من
خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكروه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على
مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدا وفعله علم لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقول فليطف لهما طوافا واحدا لا
ازيد او تحضر وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة
او علم حضور وقت العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا
الا عند من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ **قال رحمه الله البحث الثالث** البيان قد يساوي المبين في القوة
والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب
وغيره في وجوب بيانهما **اقول** مساواة البيان للمبين في القوة والضعف او علمهما تارة يكون في طريقهما اي دليل
صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول فقد ذهب ابو الحسن الكرخي الى وجوب كون البيان
معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله علم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
وعمل بعموم قوله علم فيما سقت السماء العشر والحق ثبوت على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة
في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم
الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان
المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا
في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى
دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا يلزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل به
والغاء الراجح بل يتعين عكسه اما مساواتهما في الحكم فقال قوم اما بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على
الرسول علم واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل

فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا او ايجابا او غيرهما من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر
للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه من المباح والمكروه والمندوب ليس فيه تكليف
على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا طاب ثراه ان المندوب والمكروه وان لم
يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل
والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام
وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع فاستدعاء الطلب الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم
الطلب لا فهم المط سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان فهو كاف وكذلك الغرض من
الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل فافهم البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره
مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمال وجوزه في مثل المتواطية والمشتركة وجوز
الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين بان
ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا
قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول تثير
ولم يبينها وقت الخطاب والا لما سالوا وبقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا
قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب
مع عدم البيان والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء ان لو لم يتقرر في العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه
وعن الثاني انه يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جاهل من السائل فان
ما لا يتناول العقلا حقيقة وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن
مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا
فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه اخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل
اخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسن الكرخي يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائي
والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له

ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى تشترك فيه كثيرون
على السواء واما ماله ظ وقد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي
يتعقبه ما ينسخه والحقيقة المراد بها المجاز والمنكر المراد به المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا الا عن وقت الحاجة ولا عن
وقت الخطاب ثم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كان يقال هذا العام مخصوص
او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة معين
فان له ثلث دعاو احديها امتناع تاخير البيان فيماله ظ عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان
الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير بيان ما لا ظ له كالمشترك والمتواطي والمص طاب ثراه اقتصر على ذكر حجة على
الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له ظ غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي
اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلانه لو لم يقصد به الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام
لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع
ذلك الظ وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير
قرينة تدل عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه فظ واما الدعوى الثانية
فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل ترتفع بالبيان الاجمالي كارتفاعها بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق
الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل منتفية عنه واجاب المص
طاب ثراه عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظ
الخطاب اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا
وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تع جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الايات
المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنعه من ارادة ظ اللفظ ويوجب العدول عنه
الى غيره وجواز ارادة خلاف الظ لا ينافي اعتقاد ارادة الظ اذ يكون ذلك الاعتقاد ظنا لخلوه عن الجزم واحتجت
الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيماله ظ وفيما لا ظ له بان ذلك واقع فيكون جايزا اما الثاني فظ واما
الاول فمن وجوه احدها قوله تع فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ولفظة ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى
قراناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه نظر فان هذه الاية انما تدل على تاخيره عن الانزال والمتابعة في

التلاوة وذلك لا يدل على تأخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن ليس خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام
الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله
تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان انه يقول انها بقرة صفراء انها بقرة لا
ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها ومثل هذه الكنايات عائد الى ما امروا بذبحه ولانهم سألوا تعيينها
لقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك والجواب عن الاول بذبح
اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم الا بعد السؤال المذكور فظاهر وهذا خص لجواز تأخير بيان تعيين النكرة الثالث
لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة
والمسيح فهؤلاء حصب جهنم فتأخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
وهذا يدل على جواز تأخير بيان تخصيص العام في الجملة الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين
بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب التشكك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك
الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ظاهرهما يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل اجماعا فلا بد من التأويل والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاولى فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشهار
وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان
على بيان المجمل والعام والمقيد لان الضمير في قوله ثم ان علينا بيانه عائد الى مجموع القرآن ومن المعلوم ان
مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض
وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلنا وايضا فان البيان في الاية مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى الثاني
انما هو بيان المراد من القرآن لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه
فكان اولى وفي الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المأمور به ذبح بقرة منكرة عملا بظاهر الاية ولانهم لو
كانوا مأمورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم
للمدح والثناء احرى وح لا احتياج الى بيان لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاءوا وسؤالهم البيان اما لغلطهم
حيث حملوا اللفظ المنكر على المعينة او لتعنتهم في الاخبار بالمغيبات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاءوا
الا انهم لا يذبحون الا بقرة معينة او انه تعالى كلفهم بذبح معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي
بقرة ارادوا لاجزأتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث انا لا نم ان فيه تخصيصا للعام

الم

المذكور لما عرفت من ان لفظة ما لا تتناول العقلاء وح لا تكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب
ولم يكونوا عابدين للملائكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فابن الزبعري غلط وقال ما قال لسوء فهمه
وعدم فطنته لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون
باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته عما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع
تأخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه
والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب عند العزم
على الامتثال عند حضور وقت الفعل المأمور به وتحقق بيانه واعترض المص طاب ثراه على ذلك بالحكم بان النزاع فيما
لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في صورة المأمور وفيه نظر فان للمانع ان يمنع ذلك وكيف لا والامثلة المنقولة عن الا
صوليين منحصرة بان النزاع انما هو في الاجمال في المأمور به لا في الامر وكذا حجتهم سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف
انه يجوز ان يكون مأمورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ح ويحصل الثواب قال ره تنبيه جوز السيد المرتضى ره
تأخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصراف
المنزل الى القرآن عرفا اقول ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تأخير تبليغ النبي عم بعض ما اوحى الله اليه
من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد رحمه الله بان تأخير التبليغ الى
وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التأخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتأخير
في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تع
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم
سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القرآن عرفا فهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا ذلك لكن انما يتناول
ما انزل اليه علم من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما يتنزل اليه منها لان لفظة انزل ماض فلا
يتناول الحال ولا الاستقبال قال ره تذنيب يجوز ان يسمع الله تع المكلف العام من غير اسماع المخصص
ويكون مكلفا بطلب الخاص فان وجد عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم
سنة اهل الكتاب الا بعد حين ولجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو الهذيل وابو علي بان
فيه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص
وعدم اليقين بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا

اقول القايلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون
اسماعه الدليل المخصص ويكون مكلفا له بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم
مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعه
ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختار المصنف ثراه الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع
فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل
المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا المخصص لذلك العام وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد
مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر لما روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظ الثاني انه يجوز اسماع
العام المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع
بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هي تمكين المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام وهي
بعينها متحققة في صورة النزاع فيثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء
بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون سماعه المخصص
يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح
والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طوافه في اقطار الارضين
وسواله هل للعام تخصيص ام لا وبطلان التالي فهو ظ يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجيب
عن الاول بالمنع من افضائه الى الاغراء بالجهل وكيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية
مخصوصة والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل
بالعام على طواف اقطار الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند
البحث عن المخصص الذي لا يعد معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك لان عدم
الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل
ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون
مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال قدس سره البحث الخامس كل من يريد الله تعالى
افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعالم في الصلوة او لا كذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض
وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي اقول

لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الى وقت الحاجة على ما هو من الخلاف اشار الى بيان من يجب البيان
له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه
له اما الاول فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظ فانه لا تعلق
له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما يتضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة
فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسايل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة
والنفاس والارضاع واما الذي لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة
الى مسايل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعامي بالنسبة الى العبادات
وكالنساء في مسايل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار
النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها قال قدس سره الفصل الثالث في الظاهر والمأول
وقد مضى تعريفهما ومن التاويل بعيد وقريب فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر
امسك اربعا وفارق سايرهن على ابتداء النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهدهم بالاسلام وابعد منه قوله عليه السلام
لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه فاطعام ستين
مسكينا باضمار طعام ليتناول فيجوز الى جهة بين ستين مسكينا يوما وبين واحد ستين يوما لامكان قصد
فضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية
للرد على لمزهم في المعطي ورضاهم ان اعطوا وسخطهم ان منعوا اقول قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ
باعتبار احتمال غير ما فهم عنه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والمأول وعلم تعريف كل واحد منها اذ التقسيم
مفيد للتعريف بل قد يكون مفيدا للتحديد التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام والمقسمات
فصولا لها فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والمأول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف بحيث يكون
تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص والظاهر كان مقابله وهو المرجوح
كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان تعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل
اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فحينئذ يتعين التاويل ولا بد من ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان
بعيدا ولا بد وان يكون المأول ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن
التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عليه السلام لابن غيلان وقد تقل غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر

امسك اربعا وفارق سايرهن وقد اولوه بثلاث تاويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك
اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سايرهن اي لا تنكح والثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في
ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان محالا في الشرع
الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل ان امر الزوج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات بعيدة
لان ما اقترن باللفظ من القراين يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك
انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول صلعم فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما عندنا متعين باختياره
عندهم لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجات ولانه امر الزوج بامساك اربع
من العشر ومفارقة الباقي والامر للوجوب او للندب على ما هو وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا
وان كان النكاح في الجملة مندوبا بالجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها والثاني
ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لم تخل المسلمون باجمعهم من
الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف
ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام حيث يعرف وجوب اختيار السابقات
لقرب عهده بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي صلعم امسك منهن اربعا
وفارق واحدة فقال المامور فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها ومنها تاويل قوله صلعم لفيروز الديلمي وقد
اسلم على الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا
ابعد من الاول لانه صلعم صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل
بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تع فاطعام ستين مسكينا بان المراد اطعام
طعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصود انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا
يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فانه لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف
للاصل من غير ضرورة وما ذكروه من المقصود ان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة
الجماعة وحصول متيسر الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من اولياء الله تع
تحصل به البركة ويكون دعاؤه متيسرا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة حمل علماينا اية
الزكوة وهي قوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف دون تمليك كل صنف من الاصناف

لان المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف المذكورة
لا دفع الحاجة عن الكل ولهذا يجوز صرفها الى واحد من الاصناف واستبعده الشافعي محتجا بانه تع اضاف الصدقة اليهم
بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه
لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقة ظ الاضافة والعطف والصرف
الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قالوه وهو قوله تع ومنهم من
يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلعم يعطي الصدقات من احب وان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم
قليلا او منعهم سخطوا فرد الله عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيوتينا الله من
فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان محمدا صلعم يعطيها اهلها ومستحقها ومن حصلت فيه شرايط الاستحقاق
وعند ذلك يقول انما الصدقات واجراء اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القراين وغيرها وقد
بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلناه على ان القايل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في
غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص
وقوله لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف بط لان ما قاله يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلنا
انها لبيان المصرف قال قده المقصد السادس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهب الامامية
الى امتناع صدور الذنب عن الانبيا سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل النبوة
ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولارتفع الامان عن اخباره فتنتفي
فايدة البعثة ولعدم الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع
الكفر منهم الا الفضيلية حيث جوزوا الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور صدور الخطا في الاعتقاد
الذي لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق
بالفتوى كذلك الا الخطا سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكباير عليهم عمدا وانه واقع وابو بكر جوزه عقلا ومنع
سمعا والجبائي منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم
يؤاخذون لعلو منزلتهم مطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا او خطا وعمدا
وتاويلا الا المنفرة والحق ما ذكرناه اولا اقول لما توقف كون بعض افعال الرسول صلعم من مبادي الاحكام الشرعية
على عصمته علم بحث عما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة

كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطاء في التاويل قبل النبوه وبعدها لانه لو جاز عليهم
شي من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصيه لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تع فاتبعوه
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والثاني بط والالزم وجوب الحرام ولان النبي صلعم لو لم يكن معصوما لجاز اخباره
بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفا فايده البعثة اذا الغرض منها تعريف المكلفين
ما لم تستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والحرمه والوجوب باخبار النبي علم بذلك بحيث يبعثوه على فعل
الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامه الكذب في اخباره بحيث يكون يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا
وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونوا
هيه ولان جواز الخطا عليهم يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب لاحتقارهم والاعراض عن متابعتهم
والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض الغرض من النبوه وانفردت الاماميه بهذا التنزيه عن جميع الفرق
اما المعتزله فلتجويزهم وقوع الصغاير منهم واما الاشاعره فالاكثر منهم على تجويز المعصيه عليهم صغيره
كانت او كبيره بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفره ووافقهم بعض المعتزله على ذلك لعدم ما
يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعايه الحكم في
افعاله تع وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوه وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعه اشيا احدها
ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيليه من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب
منهم وكل ذنب عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقيه وغير
باقيه فجوزه قوم ومنعه اخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم
والالزال الوثوق بما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق
بالفتوى والاكثر على امتناع خطاهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم
الكباير عمدا والحشويه قالوا بوقوع هذا الجاير والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم الكباير
والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطا في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطا في التاويل وجوز
سهوا لكنهم مواخذون بما يقع منهم على سبيل السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوه معرفتهم وتمكنهم
من التحفظ واكثر المعتزله منعوا من وقوع الكباير وجوزوا عليهم الصغاير عمدا وسهوا وخطا في التاويل
الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقه القليل وكلقمه من بقل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا

الخطاء

سهوا

واما السهو فقد يقع لكن بشرط ان يذكروه في الحال ويعرفوا غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء
في ذلك مذكور في الكتب الكلاميه **قال قدس البحث الثاني** الحق عندي ان فعله علم اذا لم يظهر فيه قصد
القربه لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة احتج الموجبون بقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره
لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه فاتبعوه فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه قل اطيعوا الله واطيعوا
الرسول زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقه في القول سلمنا الاشتراك
لكن لا يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعا والاسوه انما تتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد بالاية
تبايه القول لقرينه وما نهاكم والطاعه موافقه الامر ونفي الحرج يدل على الاباحه لا على مطلوبهم والاحتياط انما يصح
فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعيه كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه علم به كالوصال
والزياده على اربع وما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عدا ذلك مما
علمت صفته وجب التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان
كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه لمن كان يرجو الله والاسوة الاتيان
بفعل الغير لانه فعل وقوله لمن كان يرجو الله تخويف على الترك والاجماع على الرجوع في الاحكام الى فعله كقبله الصايم
اقول افعال الرسول علم اما ان تكون طبيعيه كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم
والاستنشاق والانزاع فى كونها مباحه بالنسبه اليه والى امته ايضا او غير طبيعيه فاما ان يثبت كونها من خواصه
علم كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزياده على الاربع في النكاح الدايم وذلك لا يدل على
مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف انه
فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وح يكون بيانا لصفه الفعل
لا لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضو من المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول علم قصد
بايقاعه التقرب الى الله تع كان دالا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعه من الاصوليين كابن شريح وابي هريره وابن
حيران والحنابله وجماعه من المعتزله ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحه ومنهم
من قال بالتوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والصيرفي والغزالي وجماعه من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر
المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى الله تع بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصيه كل واحد من
الوجوب والندب لا يعلم قصدها على التعيين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصده القربه وهذا هو القسم الذي ذكره المص طاب ثراه

الناصح

ولحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربه والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب والندب
والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته عليه تمنع من وقوع المحظور ويدل وقوع المكروه منه واغلبيه الواجب
والندب والمباح في افعاله يقتضي اطراحه هذا في حقه اما في حقنا فكذلك ايضا لانه عليه وان كان قد اختص بخصايص
الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر تحت الغالب اولى وقد
احتج القايلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف ثمانية منها الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير عن مخالفة فعله دليل وجوب موافقته وهو الاتيان
بمثله الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وتقديره من كان
يرجو الله واليوم الاخر فله فيه عليه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن
راجيا لله ولا اليوم الاخر وهذا توعد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته
وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دال على ان اتباعه لازم
لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة الاية على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع
فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نم ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب
قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه واذا فعل
فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو الفعل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لانه فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل
بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في
ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه
احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه امكن
ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل خاصة على ما تقدم
ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا
مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهو سبق ذكر الدعا في الاية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعا الرسول بينكم كدعا بعضكم
بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم وعن الثاني ان الاسوة انما تتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا

مطلق

مطلق الفعل الرسول عليه قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا
بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع شخصه عليه وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار
شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل فيتعين احدهما
فيجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق في
فقه
الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير مقصوده وقوله المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان اراد بها العمل بموجب
القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا لم يقل به احد لكونه غير
معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بما اتاكم به القول دون
الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تعالى في مقابله وما نهاكم عنه فانتهوا عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نم انه
اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون
الفعل على ما سبق وعن السابع ان غاية الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عنه في تزوجهم بازواج
ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كلما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا
علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما
علينا كما في الوصال ومجاوزة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالا
حتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله عليه مما
ليس من خصايصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا
ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد
اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكره
اخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الاخر وغيرها من الايات والاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سالته
عن قبلة الصايم فقال لها الا تقولي لهم اني اقبل وانا صايم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك
معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عايشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم
انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك لما قبلتك وقوله طاب ثراه لم يدل على حكم في حقنا

اي من وجوب او ندب لا تستند الاله عليه باحتمال الاباحه والاشاره بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعيه
الي ما لم يظهر فيه قصد القربه من افعاله عليه السلام في عدم الدلالة على حكم في حقنا **قال** رحمه الله **البحث الثالث** يعلم الوجه
بالنص وبوقوعه امتثالا او بيانا والاباحه بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب والندب بقصد القربه
مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه القربه او دوامه ثم يتركه من غير نسخ وبان يخير بينه وبين مندوب وبوقوعه
قضا لمندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وباتباعه مع امارة الوجوب كالاذان وبوقوعه قضا للواجب
او جزا الشرط موجب كالنذر وبحرمته لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين في الكسوف **اقول** لما بين كون التاسي بالنبي
صلى الله عليه وسلم واجبا وان ذلك يتوقف على معرفه وجه فعله عليه السلام اشار الى ما يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب
والندب والاباحه لان عصمته عليه السلام تمنع من دخول المحظور فيها وندور وقوع المكروه منه عليه السلام واغلبيه الاقسام
الثلثة المذكوره تقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها والمعرفه ذلك طرق منها ما تشترك الثلثة فيه بمعنى انه
يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص
على وجه الفعل مثل قوله عليه السلام هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لاية
دلت على احد الوجوه الثلثة كالوضوء امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او كاتب عبيده امتثالا
لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المعقب به الندبيه او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
المعقب به الاباحه فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبيه الكتابه واباحه الصيد وثالثها ان يقع فعله عليه السلام بيانا لما
علم وجهه فان ذلك موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان
مباحا كان مباحا واما الثاني فتعرف اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحه مع الحكم بامتناع وقوع
الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفيه وجوب وندب وكراهيه وتعرف ندبيته بوجوه ا ان يقصد الرسول
عليه السلام به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفا الوجوب بحكم البقا على اصل العدم فتتعين الندبيه
ب ان يوقعه على وجه القربه ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من
غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لابد من اعتبار عصمته مع ذلك والا لجاز كونه
واجبا وكون حكمه مستمرا والاخلال بفعله والا لجاز كونه واجبا مرة او مرارا محصورة او مده محصورة فيترك عند
انقضايها ج ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومه تؤذن برجحان الفعل والترك
من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لابد من اعتبار العصمه والعلم باستمرار
الحكم

الفعل ح

الحكم كما تقدم د ان يخير بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره ه كونه قضا العباده
مندوبه لاستحالة ترجيح الفرع على الاصل والقضا على الاصل وتعرف وجوبه بوجوه ا نصه عليه السلام على انه مخير بينه وبين فعل
ثبت وجوبه لاستحاله التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ب اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامه
للصلوة في معرفه كونه قضا العباده واجبه لوجوب موافقة القضا الاداء وفيه نظر للمنع من الشارك بينهما فان
كثيرا من الفقها يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب قضايه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب
قضا زكوة الفطره مع وجوب ادايها اجماعا وح لا تستقيم معرفه وجه المقضي دلالة على وجه القضا د وقوعه جزا الشرط
موجب للفعل كالوقوف ان رزقت ولدا تصدقت فرزق فتصدق فيعلم وجوبه ه ان يكون فعلا لو لم يجب لم
يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله ايضا تراه يعلم الوجه حقيقته
اعني الجازم المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكوره
قال رحمه الله **البحث الرابع** الفعلان اذا تعارضا وكانا من الرسول عليه السلام علم ان السابق منسوخ اذا
علم تعبده عليه السلام به ما لم ينسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه السلام علم خروج الفاعل من التاسي وان
عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص القول به جاز عند من يجوز النسخ قبل
الوقت لا عند من يمنعه وان اختص بامته عمل بالقول لئلا يلغى بالكليه وان اشترك فكذلك جمعا بين
الدليلين وان تراخى الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنا وعنه وان اختص بنا كان نسخا عنا وان
اختص به كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وتعقبه القول واختص به دل على
تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل على كل احد وان اختص بامته دل على اختصاصه بالفعل وان
اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول كان نسخا فيمن يدل عليه وان جهل تقدم الفعل
قدم القول لقوه دلالته لاستغنايه عن الفعل دون العكس وللعمل بينا ولو لو لنا دون الفعل لجواز تاخره
فيكون متناولا او تقدمه فلا يتناولنا **اقول** الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا بتنافي
المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا اتحدا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل
وضده في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان
لانتفاء العدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما للمحل الاخر
او لزمانه كما لو فعل عليه السلام فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دايما ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان

المساواة ح

السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ ز كما لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب
دايما مالم يرد الناسخ ثم لم يفعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل ويقره عليه علم فيعلم انه خارج عن التاسي
بالرسول عليه في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا ونسخا ان كان متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم
ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول عليه وقد يكون من غيره
وقد تقدم ذكر ما بين الفعلين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين
فاما ان يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ وعلى احد التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به عليه
او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام اثنا عشر ا ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من
غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم طاف في ذلك الوقت وهذا جائز عند من جوز نسخ
الشيء قبل وقت فعله خ عند غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علموا انه اوقعه على وجه الوجوب
لما ثبت من وجوب التاسي ب ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول
القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على وجه الوجوب ج ان يتقدم فعله على قوله
المختص به من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم
مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات مالم يرد الناسخ د ان يتراخى قوله المختص به عن فعله فيكون
حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بامته ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب
العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في
حقه عليه وكان فيه جمع بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية و ان يتاخر الفعل عن القول
المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل للتاسي ز ان يتاخر القول المختص بنا
من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختص به ح ان يتاخر القول المختص بنا متراخيا فيكون
حكم الفعل منسوخا عنا دونه ط ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل
على تخصيصه من عموم ذلك القول ى ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم
القول منسوخا عنه وعنهم يا ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه
وعدم لزومه لامته يب ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته
وان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم القول لقوة دلالته على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل

محاجة

اليه رغوى حيحه

محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج بالضرورة واما الثاني فلان تناول القول لنا معلوم لانه مقدور وتناول
الفعل لنا غير معلوم لانه كالمحتمل تاخيره فيكون متناولا ولانا كذا لمحتمل تقديمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم
على ما ليس بمعلوم اتفاقا قال المبحث الخامس الاقرب انه عليه قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد
والا لاشتهر ولافتخر به اربابها ولمنع عمومه دعوة من سبقه عليه او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة
حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه
كذلك واخطا من زعم انه متعبد بشرع ابرهيم او موسى او عيسى عليهم السلم لانه عليه اوحي اليه كما اوحي
اليهم فشرعه اصل ولم يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التورية
وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبيا
وقوله تعـ فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه وقوله تعـ انا اوحينا اليك
كما اوحينا الى نوح شبه الوحي بالوحي لا الموحى بالموحى وقوله تعـ يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع الانبيا لم يحكموا
بالجميع اقول هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلعم هل كان متعبدا
بشريعة احد ممن سواه من الانبيا عليهم ام لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف اخرون
اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين ا انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علما
تلك الشريعة واستفتاؤهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلعم ولما لم ينقل علمنا
انتفاؤه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعـ كما علم قصصهم
واحوالهم ب انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك لنسبته الى انفسهم ولو ثبت ذلك
لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين ا ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب
دخوله فيها ب انه عليه كان يركب البهيمة وياكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة
من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه
متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من
السباع الضارية فيفعله لذلك لا لان فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن
الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير صحته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل ولا على انه ماذون فيه شرعا فضلا عن
دلالته على انه ماذون فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته عليه فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه

واثبته بعض الفقهاء الا فيما يرفعه الدليل الناسخ ثم اختلف الاولون فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابرهيم عليه السلام وقال
اخرون بشرع موسى وقيل عيسى عليهم السلام والكل باطل لما بينا والحق ان يقال اما ان يكون مراد القايل بتعبده عليه السلام بشرع من
قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعيه من
علمايهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدم من الشرايع
في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه عليه السلام متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعيه
للغير في شرعه مع انه اصل في نفسه لانه تعالى اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس
الاحكام من كتبهم وعلمايهم فهو باطل قطعا لانه عليه السلام لم يرجع اليهم في شي من الوقايع والحوادث والا لنقل بل كان
ينتظر الوحي ولانه لو كان يراجع كتبهم في شي من الاحكام لما غضب من عمر لما راه يطالع في التوريه وقال لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقه والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع
الحوادث وحفظ احكامها لوجوب التاسي به عليه السلام والتوالي باطله بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا
عليه السلام بالاقتدا بهداهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وقوله تعالى انا انزلنا التوريه فيها هدى
ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الايه
الاولى انه امره بالاقتدا بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو ما يتعلق
بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعيه التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانيه ان مقتضاها
تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به وعن الثالثه ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من
حكم كل الانبيا عليهم السلام بكلما في التوريه لما علم من مخالفة اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص اما في التوريه
بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك
مما يشترك فيه الشرايع او في الانبيا بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا عليه السلام في
ذلك البعض وعن الرابعه انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين
ولان شريعة ابرهيم عليه السلام كانت مندرسه فكيف يكون مامورا بها وعن الخامسه انها تدل على انه وصى
محمدا صلعم بما وصى به نوحا والنبيين بامرهم باقامة الدين وعدم التفرقه فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما
تقدم المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي
بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدا

بالحكم الموحى به

الرا

الرافع لحكم عقلي والعجز لا ارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الاستثنا والشرط والصفه وبقولنا
على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل مامور به لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل
هو رفع او بيان انتها مدة الحكم القاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو
الناسخ وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفا الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق
السبب مشترك والجواز كثرته يبطل بما يمتنع اجتماع الامثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم
الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من غير علم السبب والخطاب عندنا حادث
وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ اقول لما فرغ من البحث عما يتعلق بمعرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يتعلق بمعرفة
زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر
اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الاعدام يقال نسخت الريح اثار القوم
اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله عن موضع الى اخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل
يقال نسخت الكتاب الى اخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح التي هي عبارة عن انتقالها من بدن
الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى اخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال
ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف طاب ثراه وافق ابا الحسين
وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة
عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم
واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف طاب ثراه بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه
لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقيه والحكم شامل للوجودي
كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهه وبتقييد الحكم بالشرعي خرج الشرع المبتدا الرافع لحكم عقلي من البراه
الاصليه ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما استفيد
من فعل الرسول عليه السلام وبتقييده الدليل الرافع بالشرعي خرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي
الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وبتقييده بالمتاخر عنه خرج ارتفاع الحكم بما يقارن
الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصله به كالاستثنا والشرط والصفه والغايه وبقوله على وجه لولاه لكان ثابتا
نهي الله تعالى عن مثل فعل مامور به كما لو قال صوموا يوم الجمعه ثم قال بعد صوم جمعه لا تصوموا يوم الجمعه فانه لو لم يكن

هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم بجميع الاصيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار لما
تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصنف
طاب ثراه بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا نخرج بالقيد المذكور لان دلالة
العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد التاخر
لاخراج الصفة والاستثنا والشرط والغاية لانها غير متاخرة لكنها ليست من اخيه ومطلق التاخر لا يدل
على التراخي ولان هذه المخصصات لا تتضمن رفع الحكم الشرعي بل تدل على الخروج عن غير مراد من الخطاب الاتم
وح لا يحتاج الى قيد لخروجها منه وقوله خرج بقولنا عنا وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله عن مثل فعل مامور
به ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشي لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عن مثله نسخا
لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم
موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما ورد قوله عند غروب الشمس
كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب
الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا ابين مما ذكرناه وايضا كان
ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله الا العذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر
والمريض ولحرمة اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم
بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تع تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال لطريان الناسخ
او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر
القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون [illegible]
منعدما بطريان الناسخ لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم
ينته حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه لا يكون الا بطريان الضد وهو مح لان المضادة
ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي من
غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام
الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا
وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا

عن

عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من
الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت نمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا
والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف
يشترك فيه الطاري والباقي قوله ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال
ب ان حكم الله تع خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم لا يصح عدمه ح ان الله تع اما ان يعلم دوام
الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تع جهلا وان كان الثاني انتفى الحكم
بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي وان لم
نعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته الى اختصاصه
بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن
الثاني ان خطاب الله تع عندنا حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وعن ح ان المختار انه تع علم انقطاعه بلوح
ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه
قال قدس الله روحه البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على مصلحة في وقت دون
اخر والقطع بنبوة محمد صلعم والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتج اليهود بان موسى ان بين دوام
شرعه بطل النسخ والا اقتضى الفعل مرة ان لم يبين انقطاعه ووجب نقل المدة ان بين ولانهم تمسكوا بالسبت
ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا فيمتنع الامر به ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم
ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم بخت نصر الامر شذوذ وقول موسى لو سلم لكن الابد به قد يراد بها
الزمان المتطاول كما في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السنة السابعة فان ابى فلتثقب
اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف
الزمان والاحوال المتجددة ومعارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعل مؤبدا
عليهم ثم نسخ وامروا بتقريب خروفين كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ اقول اكثر الناس على ان النسخ ممكن
عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام
الشرعية اما ان تكون معللة بالمصالح والاغراض كما تقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما تقوله الاشاعرة وعلى
التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون

الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامره به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة له في
وقت آخر فيومر به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر فان له تعالى اثبات الاحكام ورفعها
وتبديلها بحسب مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة
محمد صلعم بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا
يختلفون في [وقوعه] النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة
بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلعم ناسخة لما تقدمها من الشرايع احتجت اليهود
بوجوه ١ ان موسى علم بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان
اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما تتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل
متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار
وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ٢ واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز
عليه ب نقل عن موسى علم تمسكوا بالسبت ابدا وقوله تجوه الاعتبار عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيحيل
نسخه ج ان الفعل المامور به ان كان حسنا شرعا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان
كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن ا المنع من بيانه علم دوام شرعه بل المدعى
انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم
الا عدد لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا
لعدم توفر الدواعي على نقله وعن ب المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع
تواتر اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم
العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ
وهو المط وعن ج ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان
ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان باختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض
له النسخ والتغيير في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال كما ذكروه
كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم هذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون

بكونهما

بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير
المامور به في وقت منهيا عنه في آخر ثم تعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا
بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التورية قربوا كل يوم
خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دايما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحجة الاولى على تقدير صحتها انما
تدل على استحالة نسخ شرع موسى علم والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا
قال المصنف رحمه الله البحث الثالث في القران ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كآية العدة وتقديم
الصدقة على المناجاة وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين
المومنين والكافرين والمنافقين فلما حصل زال التعبد وببقاء الاستقبال لبيت المقدس عند
الاشتباه بطلان المراد انه لم يتقدم من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده وعلى الحامل
بوضع الحمل ه سواء كان سنة او اقل فحكم المدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون
الصحابة باسرهم منافقين غير علي علم فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال الى بيت المقدس
كغيره عند الاشتباه فالخصوص حينئذ يعتد ازالته بالكلية اقول اتفقت الامة على وقوع النسخ
في القران العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه ١ انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها
بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ب انه تعالى
امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
ثم نسخ ذلك ج انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم
نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين د انه امر
بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد
الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون
ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله
تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف

ويمكن الجواب بان قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ايضا قد قيل انه قد كان في بدو الاسلام مخيرا بين التوجه الى الكعبة وبين التوجه الى بيت المقدس بمقتضى الاية ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ١٢

مد لول الايه واجاب عن الوجوه المذكوره اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكليه
فان الزوجه لو كانت حاملا ومدة حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا
لا نسخا واما عن الثاني فلان وجوب الصدقه انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من ذلك الامر تمييز
المومنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما
عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا والمايتان في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم
قصودهم عن مقاومه العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا وعن الرابع بان حكم التوجه الى بيت المقدس
لم يزل بالكليه لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالايه
والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهيه ما يقتضي بطلانه ولا ياتيه من بعده منها ما يبطله لا ما توهمه
ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى ابعاضه وعن اعتداده الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين
من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشر ايام سوا كان ذلك في اقل من الحول او فيه ان امكن فالاعتداد بخصو
صيه الحول زال بالكليه وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابه غير امير المومنين
منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليمه ان خصوصيه العدد زال بالكليه لتحقق الحكم في غيره
كالو فرض زياده الضعفا على المايتين والحال كما ذكر وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الا
شتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق المصلي التوجه الى الكعبه فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا
ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكليه قال مد ظله البحث الرابع في شرايط النسخ وهي الاستمرار
فان المنقطع لا ينسخ وصحة تغيره كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضرر اما وجوب استمراره اما لكونه
لطفا كالمعرفه او لكونه على صفه هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع
وتاخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغايه معلومه كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهوله كدوموا عليه الى ان
انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعيه دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ
لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينه ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على
الزوال وقد يكون الى بدل مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشورا برمضان وساير الحقوق
بالزكوه فيشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين اقول شرايط النسخ تاره تتعلق
بالمنسوخ وتاره بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمره

لا تغيره

واحد

واحده او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود الذين يكون كل منهما في حال واجبا
وفي حاله حراما وفي حاله مباحا كما في حال الصلوه والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح
في غيره وكالنفع والضرر فان الشي قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند السغب وضارا في غيره كالاكل عند الشبع
ولا يصح النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفه هو عليها لازمه له كوجوب
الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي
صفه لازمه لهما ولا فيما يكون موقتا بغايه معلومه مثل اتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغايه مجهوله فيتحقق
النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى
يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مايه
وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مايه والرجم وان يكون من الاحكام الشرعيه دون اجناس الافعال
وصورها ودون الاحكام العقليه فان الصلوه الى بيت المقدس وصورتها لم ترتفع بالناسخ لامكان الحكم المنسوخ
وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءه الاصليه بايجاب الصلوه مثلا او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط
تناول لفظ المنسوخ لاثبات الحكم المنسوخ الذي دل [illegible] الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون موضوعا له او لما هو جزوه او
لملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينه خارجه عن الخطاب تساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في
صحه ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينه على اراده التكرار منه ودل دليل
على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ ان
يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ
عين ال والا لكان تخصيصا لما عرفت في شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ عين ما اريد بالمنسوخ والا لزم البدا
ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد
يكون الى بدل فان كان مضاد الحكم الاول كفى دليل ثبوته في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس
بالتوجه الى الكعبه وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وكنسخ ساير الحقوق
بالزكوه لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاه بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا او فعلا او تركا
قال مد ظله البحث الخامس يجوز نسخ الشي قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ
وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزله على المنع خلافا للاشاعره لنا لو جاز ذلك لزم البدا اذ شرط البدا

اربعة وهي ايجاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان
حسنا استحال النهي عنه او قبيحا فيستحيل الامر به الثاني يمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثل متناول الامر
او تناول الامر بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول المتماثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر
مفسدة فيه والامر هنا ولهما لكذا النهي في لامتناع التمييز بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر
واما تناول الامر الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر متناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير متعلق
الامر والنهي احتجوا بان ابرهيم عليه امر بالذبح ولم يفعل للفدا ولان السيد قد يامر عبده بفعل بشرط ان
لا ينهاه عنه ولاحتمال كون الفعل مصلحة قبل النسخ ثم تتغير مصلحة الامر خاصة والجواب المنع من امر ابرهيم
عليه بالذبح لقوله تع قد صدقت الرويا نعم امر بمقدماته وهي مع ظن الامر به بلاء عظيم والفدا عن ظنه انه
يومر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله تع يوصل ما يقطعه والسيد انما يحسن منه لجواز البدا عليه
بخلافه تع وحسن الامر تابع لحسن الفعل اقول اتفق القايلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشي بعد
التمكن من فعله وحضور وقته سوا فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيامر به ومفسدة
في اخر فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما وسوا كان
العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه
قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال
لا تصلوا عند غروب الشمس شيا فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي
وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول
لو جاز ذلك لزم البدا اعني ظهور حال الشي بعد خفايه على الله والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط
البدا التي يتحقق معها اربعة ايجاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما
بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تع وفيه نظر فان المراد بايجاد الفعل ان كان ايجاده مع مشخصاته استغني
عن ذكر ايجاد الوقت والاحتياج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه ب ان الفعل المامور
به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولا علم طلبه
تلك المنفعة وهي ثابتة لوجب استمرار الطلب ح فيستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا
عن المصلحة والمفسدة لاستحالة الجبر بما لا وجه له تقتضي وجوبه اعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي

اعني

اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه او ان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم
عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين لجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور الاربعة فيستحيل كون
احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لهما على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين
ولان المكلف لا يميز احدهما عن الاخر فلكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الاخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق
وعن ب ان لفظ المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد وجوبها والعزم عليها خلاف
الظاهر دون القرينة وقد عدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر ح مغاير
لمتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه ا انه واقع
فيكون جايزا اما الاول فلان ابرهيم عليه كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تع اني ارى في المنام
اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تومر وقوله ان هذا لهو البلا المبين ولم يذبح لقوله تع وفديناه
بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفدا وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلاله عليه بالواجب واما الثاني فظ
ب انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عن خياطته فكذا يحسن من
الشارع ج ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيومر به ثم تزول مصلحة الامر
خاصة في وقت اخر وتتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقته الامر والنهي
لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن ا بالمنع من امر ابرهيم عليه بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته
من الاضجاع واحد المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا مبين ويؤيده قوله تع قد صدقت
الرويا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرويا والفدا لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل
جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نم انه لم يذبح فقد روي انه عليه ذبح فكان كلما قطع منه
عضوا وصله الله تع فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفدا قلت لا نم وذلك لان الفدا ليس عبارة عن
نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحياة المترتبين عليه وعن ب المنع من الملازمة وانما حسن
ذلك من السيد العبد جواز البدا عليه وتجويز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه لكونه عالما بكل معلوم
وعن ج ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايضا
فاستلزام الامر المفسدة مع بقا مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة
والصورة المذكورة تتضمن النهي عما امر به وان كان المتنازع اعم من ذلك ولو نسخ الشي قبل فعله فانه اعم من

كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والجواب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا ولو كان الامر السابق على الفعل اعلاما واخبارا للمكلف بانه مكلف بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال الله تعالى البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كانه بتقديم الصدقة على المناجاة وقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلقه لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد بخير منها في اللفظ ادنو المفهوم ماننا ولجوز نسخ الشيء الى اثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس المنسوخ بالجلد وصوم عاشورا بصوم رمضان قالوا الخير اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول والرجم للشيخ والشيخة ويجوز نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص وان شرط النسخ الدوام والتعاند بين النسخ وشرطه والخبر ان امتنع تغير مخبره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل عمرت نوحا الف سنة ثم يبين من بعد الف الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع في مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تع عنا التكليف بالاخبار عن الشيء كنهي الجنب عن التوحيد كما منع الجنب عن القرآن وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مصلحة والا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبيح اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا للقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول عم المستفاد من قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت نسخه اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الآية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث ان العدم نفي فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه مثابا به ولا يحصل بالفاعل والعدم القابل في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب

جواب سؤال مقدر يعني لو قلتم انه اعلام واخبار قلنا يلزمكم الكذب

مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه تع في ابتدا الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجز والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو لها والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من ان المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا والمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لبعض المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة فيجوز انفكاك كل منهما عن الاخرى فان قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرا القرآن فله بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه نسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الآية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء الحكم واما الثاني فظ احتجوا بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيودي ذلك الى الجهل القبيح ويخلو القرآن عن الفايدة ونسخ التلاوة دون الحكم مشعر بزواله لكون الآية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها يوهم زوال حكمها فيودي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فايدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله تع وهي خفية عن البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا للقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته فكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع بينهما الحكمة الداعية الى التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والنسخ لا يعاند شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد مساو للتنصيص على

على ان لفظ التابيد

المامور به في كل وقت من الاوقات وكان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول
قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامس في جواز نسخ الخبر منعه ابو علي وابو هاشم وا
صحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفصل اخرون وقالوا
ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز
نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لو لا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره
مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تع منزه
عنه هذا اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو الحاق قيله اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب
الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا لانه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لا حتى انه
شتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحايض قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال
التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون
كذبا وكذا لا يجوز نسخ وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم يلحق بعد انه انما عمره الف سنة
الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس الرفع به حكما شرعيا وانما
هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وبعض المراد احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم
كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا
والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر البدا فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن
الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لا شيء له التعدد في اهلاكهم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة
الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم بوقع تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه
لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت
فموضعه الخبر اما الحكم شرعي متعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار
بنقيضه اولا وايضا اما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره اولا والنسخ في كل ذلك جايز الا فيما يستلزم
الكذب فانه قبيح عندنا وعند المعتزلة السادسة العلم ان وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحة لازمة لا تتغير
بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دايما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة وذلك
كوجوب معرفة الله تع وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه

كالعلم

كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة قال رحمه الله البحث السابع يجوز نسخ الكتاب
بمثله كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم
فتعين المتاخر احتج الشافعي بقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها استند الاتيان الذي هو الناسخ اليه ووصفه
بالخيرية او المساواة وانما يتحقق في القرآن وابعاضه وبقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ لبيّن
تبيين وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب لا يلزم ان يكون الماتي به ناسخا خصوصا وقد
رتب على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان مدة العبادة او
المراد بالبيان التبليغ لاقتضائه العموم بخلاف ما قصدوه لاختصاصه بالمجمل وانكاره التبديل منه وهو اولى جه
يدل على انه بوحي من الله بقرآن او سنة اما نسخه بخبر الواحد فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع
حكم الكتاب احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر
ولوقوعه في تحريم اكل كل ذي ناب فانه الناسخ لقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح كلا
المراة على عمتها ولا على خالتها واهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق بين التخصيص
والنسخ والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا معارضة ونفي الوجدان الى تلك الغاية لا
يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة تخصيص لا ناسخ واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه
عليه السلام انه ينسخ حكم القبلة او سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال
ناسخ التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست ولسو
في القرآن وصوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء وصلاة الخوف ناسخ لتاخيرها حتى ينجلي القتال
احتج الشافعي بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للآخر والجواب انه لا يدل
على حصر كلامه في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها لقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا اقول لما فرغ من البحث
عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل
الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروض
النسخ لمدلوله منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا على ما ياتي كان كل واحد من دليل
اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام الثلاثة فكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها

طاب ثراه بهنا منفصله أ نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه
ايضا وهو جايز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القران العزيز ب
نسخ الكتاب بالسنة المتواتره وهو جايز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزله والاشاعره والاماميه ومن
الفقها مالك واصحاب ابي حنيفه وابن شريح ومنعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهريه احتج الاولون
بانهما اعني الكتاب والسنه دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا
اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل
بهما وانه مح واما ان يعمل بالمتقدم خاصه وهو بط لاستلزامه الغا المتاخر بالكليه فتعين العمل بالمتاخر
وهو المط احتج الشافعي بوجوه أ قوله تع ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان
اليه تع وذلك انما يتحقق في القران لا السنه لانها كلام الرسول علم ولانه وصف الماتي به بكونه خيرا من الايه
المنسوخه او مماثلا لها ويستحيل في غير القران ان يكون خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون
الماتي به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه او مثله فانه يقتضي عرفا
اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القران قران ب السنه مبينه للقران والناسخ ليس مبينا
فالسنه ليست ناسخه اما الاول فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون
الناسخ رافعا للمنسوخ والرفع للشي ليس مبينا له بل ضد له ج قوله تع وقال الذين لا يرجون لقانا ايت
بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقا نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان
السنه لا تكون ناسخه للقران والجواب عن أ انه مبني على كون الماتي به هو الناسخ وهو ممنوع
لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تع رتبه على النسخ وجعله مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ
المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ دار فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان
لا الماتي به ولعل الاتيان مقدم على الماتي به لانه عباره عن احداثه مترتبا على النسخ فوجب ترتب
الماتي به على النسخ وهو المدعي واسناد الاتيان اليه تع لا يدل على كونه ليس من السنه لانها منه تع لقوله
تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون الماتي به خيرا انما هو في كثره الثواب
على ما تقدم من الجايز كون القيام بالحكم المستفاد من السنه اعظم ثوابا للمكلف من المنسوخ واصلح
لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون الماتي به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه ايضا

معارض بقول الملك لرعيته من يلقني منكم بحمد وشكر وثنا اخيره بخير منه فانه لا يفهم منه كون الخير من
جنس الحمد والشكر والثنا بل من العطا والانعام والرفد والاكرام وعن ب المنع من الكبرى فان النسخ بيان
لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان والمنافاه بين
كونه رفعا للحكم وبيانا لانتها مدته لكون الثاني لازما للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنه في البيان فجاز
كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نم ان المراد بالبيان ههنا بيان
المجمل او بيان اراده خلاف الظ لان ذلك مختص ببعض القران العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان كالمحكمات اصلاح
ولو كان مراد الزم خلاف ظ العموم وهو قوله ما نزل اليهم وح يجب حمله على التبليغ والاظهار ليكون
شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن ج ان الايه انما دلت على انه ليس للرسول علم تبديل القران من
تلقا نفسه وليس فيها دلاله على انه ليس له ذلك بوحي من الله تع من كتاب او سنه بل الحق انها داله على ان لم
ذلك من حيث المفهوم ج نسخ الكتاب بخبر الواحد جايز عقلا عند جمهور الاصوليين القايلين بان خبر
الواحد حجه لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه
ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبدنا الله برفع حكم متواتر بما يحصل البيان من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه
فمنعه المحققون شرعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابه على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر
من الكتاب العزيز او السنه قال علي علم لا ندع كتاب ربنا ولا سنه نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه
وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنه نبينا بقول امراه لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا علم
وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول مثل خبر هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل
الثقه كما لو علل بذلك ونشها دته ولانه علم رد الخبر بعوارضه وهو يفيد كونه غير مردود لذاته وعمر علل الرد علاج
بكون الخبر لامراه لا يدرى اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو ردت شهادتها
احتج اهل الظاهر بوجوه أ انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنه بخبر الواحد على ما تقدم
فكذا نسخهما به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا لضرر مظنون ولان فيه جمعا بين الدليلين
ب ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادله
الشرعيه ج انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلكنسخ قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الا ان يكون ميته او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه علم بطريق الاحاد من نهيه عن اكل كل ذي

ناب من السباع ولنسخ قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم المنقول احادا لا تنكح المراه على عمتها ولا على
خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبله بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عم عليهم في ذلك واما الثاني فظ
والجواب عن ا ان الاجماع من الصحابه فرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن ب ان المتواتر
مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق التعارض
وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا
كما قلنا في التخصيص وعن ج بالمنع من النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الايه الاولى فان عدم وجدانه عم فيما اوحي
اليه الى تلك الغايه محرما غير الاشيا المذكوره لا يدل على انه لم يجد فيما يوحي اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا
لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكوره اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون
نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا وح لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الايه الثانيه فليست
منسوخه بقوله عم لا تنكح المراه على عمتها ولا على خالتها بل مخصصه به لان الامه تلقته بالقبول واما اهل
قبا فلانهم قبلوا نسخ القبله بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي عم اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل
القبله الى الكعبه او انه انضم الى اخبارهم بذلك من القراين ما اقتضى افاده ذلك الاخبار العلم لانهم قربوا
الى المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحجره الرسول عم بان القبله قد استدارت د و
يجوز نسخ السنه مطلقا بالكتاب سوا كانت منقوله بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي
لنا انه واقع فيكون جايزا اما الثاني فظ واما الاول فلوجوه ا ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتدا
الاسلام وهو ثابت بالسنه خاصه اذ ليس في القران ما يدل عليه وقد نسخ بقوله فول وجهك شطر
المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قران نسخت تلاوته
او انه نسخ بالسنه والامر باستقبال الكعبه لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا
الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا ب ان مباشره النسا في الليل كانت محرمه على الصايمين بالسنه
لعدم ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تع فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ج ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنه
لما ذكرنا ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر
رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقه ما دل على ارتفاع حكمه سوا عين

رمضان

رمضان للبدليه اولا د جواز تاخير الصلوه في الخوف الحرب الى انقضا القتال كان ثابتا بالسنه ولهذا
قال يوم الخندق وقد اخر الصلوه حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوه الخوف الدال
عليها القران العزيز احتج الشافعي بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقران
العزيز فلو كان القران ناسخا للسنه لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر
وانه مح والجواب ليس في الايه ما يدل على انحصار كلامه في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا الى البيان ثم
ان كلا منهما معلوم البطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار وح لجواز ان يكون بعض الاحكام الشرعيه مستفادا من
السنه ثم ينسخه الله تع بايه من كتابه العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا
بما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا فالايه انما دلت على انه مبين لما انزل الله اليه الى
حين نزول الايه المذكوره ولا تدل على كونه مبينا لما سينزل الله فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في الاستدلال
على امتناع نسخ القران بالسنه ان الناسخ ليس مبينا وفي الاستدلال على عكسه انه مبين وهو تناقض ه يجوز
نسخ السنه المتواتره بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم و يجوز
نسخ السنه المنقوله بالاحاد بمثلها لما ذكرناه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلقوله عم المنقول احادا
كنت نهيتكم عن زياره القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب
الخمر فان شرب رابعه فاقتلوه ثم حمل اليه من شرب رابعه فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فظ
ح نسخ خبر الواحد بالسنه المتواتره وهو جايز قطعا ط نسخ السنه المتواتره بخبر الواحد وهو جايز عقلا ممتنع
سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال قده البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لانه لا
متوقف على وفاه الرسول فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنه لانهما سابقان عليه فينعقد باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطا ولا
بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطا او لا عنه فيكون الثاني خطا وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ
نصا كان خطا او اجماعا لزم تخطيه احدهما والاجماع عقيب الخلاف ليس بناسخ للتخيير العام في الاخذ بايهما
شا بل مبين لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس بحجه عندنا واما نسخ الفحوى دون
الاصل فممتنع والا انتقض الغرض وكذا العكس لان بقا التابع مع ارتفاع المتبوع مح ويجوز نسخهما معا اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ
وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاه الرسول عم لانه ما دام موجودا

اي ناسخ للتخيير المنسوخ ح

لا ينعقد الاجماع من دونه لانه سبيل المومنين ومنها وجد قوله علم لكن يقبل خبره عنه وح نقول لا يتطرق
النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب او السنه او الاجماع او القياس ليس بحجه على ما ياتي والكل
محـ اما الكتاب والسنه فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحاله تجدد الكتاب والسنه بعد وفاة
الرسول علم وح يكون خلاف مقتضاهما خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا وهو محـ لما ياتي واما
الاجماع فمحـ لانه ان كان الثاني لا عن دليل كان الثاني خطا وهو محـ وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه
ح ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطا لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من
الكتاب والسنه وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع
فيكون جايزا اما الاول فلان الامه اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على تخيير في الاخذ بايهما شاء
فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظ لانا نقول
اجماع الامه على تخيير العامي مشروط ببقا الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط
به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لا ان الاجماع الثاني رفعه ولقايل ان يقول لا نم توقف حجيه الاجماع
على وفاه الرسول علم فان الرسول علم اخبر ان امته لا تجتمع على الخطا ولا على ضلاله وح يتحقق الاجماع
من دون اندراج قوله صلعم في اقوالهم لان لفظ الامه لا يتناوله وما ذكروه من كون التخيير مشروطا ببقا
الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع
الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشي مرتفع
بذلك الشي على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت
ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانيه ان الاجماع
لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محـ لان
خلاف النص خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني محـ لما تقدم من لزوم كون احدهما خطا
الثالثه القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجه على ما ياتي هذا اذا لم يكن منصوص العله
ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما اذا كان احدهما جاز كونه
ناسخا ومنسوخا عند المصنف طاب ثراه وموافقيه واما عند الجمهور القايلين بانه حجه مطلقا فجوزوا نسخه
بالنص في حياه الرسول علم وبعده بالاجماع لجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا

العامي محـ

اذا اختلفت على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس السابق واما كون
الامه محـ
القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس اخر كما لو اقتضى القياس حكما لمحل ما
ثم نص الشارع على صورة مشاركه للمحل ذلك الحكم في وصف بما ينافي ذلك الحكم ونص على عليه ذلك الوصف
فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحه النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعله كونه
مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعه اتفقوا على جواز نسخ
الفحوى مع اصله كما في قوله ولا تقل لهما اف فانه دال بفحواه على تحريم الضرب فرفع تحريم التافيف والضرب
معا واما يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المصنف طاب ثراه اما الاول فلانه نقض الغرض من
حكم الاصل اذ الغرض من قوله تع ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان
الفحوى اصل لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد
الجبار فمنع منه تاره لما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التخصيص في تحريمه وتحريم الضرب فلو
قال ولا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر واما الثاني وهو نسخ الاصل
دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله كا فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحاله بقا التابع عند ارتفاع
متبوعه فكاك تمـ البحث الخامس زياده عباده على العبادات ليست نسخا واما الزياده على النص
في العباده الواحده فعند الحنفيه نسخ وليس نسخا عند الشافعي واحسن ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين
وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلثه ا كون الزياده هل تقتضي زوال شي ام لا والحق ذلك لانها اقل ما
تقتضي زوال عدمها ب ان هذا الزوال هل يسمى نسخا الحق ان الزايل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل
اثبات محـ
متراخيا فهو نسخ والا فلا ج هل يجوز الزياده بخبر الواحد والقياس والحق ان الزايل ان كان حكم
العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزايل بالظني فزياده التغريب على عشرين لا يزيل الا نفيها الثابت
عقلا لان ايجاد الثمانين مشترك بين نفي الزايد وعدمه فليس نسخا فيجوز ثبوته بخبر الواحد والجمع الثاني
ولو كان كمال الحد وتعلق رد الشهاده عليها تابع لنفي وجوب الزياده كما لو زيد على الفرايض الخمس لتوقف
الخروج عن العهده وقبول الشهاده على فعله مع جواز الحد الواحد اما لو قال الثمانون كمال الحد لم يقبل
في الزياده خبر الواحد وتقييد الرقبه بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر
فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا يقبل فيه واباحه قطع رجل السارق ثانيا رافع لحصره

الثابت بالعقل يجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت
هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره بان الاصل عدم وجوبه اما لو نص على عدم
قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ فالحكم بالشاهد واليمين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين
والشاهد والمرأتين يقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين
لعدم تناول النسخ الافعال والوجوب فيها ولا الاجزاء لبقاء الافعال وجوبها واجزاءها وانما يرفع لنفي الركعة
المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل فنسخت
وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في
الطهارة يرفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه
خبر الواحد اما صوم النهار ثم يوجب بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فيجوز اثباته بخبر الواحد واثبات
بدل الشرط يرفع كون البدل شرطا وهو حكم عقلي اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في
البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاول اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات
ليس ناسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلاة
على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وخالفهم الباقون من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة
عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب
عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى
الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها
وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص
في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال
بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا مثل
قوله في سائمة الغنم الزكوة او زكوا عن الغنم ان كانت سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد
الجبار الزيادة ان كانت تغير المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة

وعليهم

التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المصنف طاب ثراه
وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها
تقتضيه لان اثبات اي شيء كان اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل
تسمى نسخا والحق ان الذي يزول بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا وان كان حكما
عقليا وهو البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس
ام لا والحق ان كان الزائل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم به البلوى
او ان القياس ليس حجة في الكفارات والحدود غير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان
كان الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز والا فلا
هذا ما يتعلق بالاصول واما تفريع على ذلك مسائل الاول زيادة التغريب على حد الزاني البكر وزيادة عشرين على جلد ثمانين
في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي زيادة التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب
الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في
التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا وحينئذ يجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك
مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل
فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرايض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة
والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كانه متوقفا على اداء الخمس فصار متوقفا على اداء المجموع وفيه نظر فان توقفه على اداء
الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة له اما لو قال الثمانين
كمال الحد او رد الشهادة متعلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد
عليه متواترا الثانية الرقبة المامور بعتقها مطلقة في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق
كان نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان
مقارنا كان تخصيصا له فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر
تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب
الخطاب دل على اجزائه على اطلاقه وانتفاء التقييد والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون اثبات القيد بعد ذلك
نسخا الثالثة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فلا يجب قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة

اي نفي ما زاد على الثمانين

رافعا للحضر قطعا الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم خيرنا
بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام
الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على شي منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة
على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه وح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه
وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول
بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان
وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية الاخر ثابتا الا انه بالعرض من حيث ان القيام
بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول وح يكون نسخا اما لو نص على
عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الى بدل كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه
خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس
نسخا للتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس
في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي
صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما
للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت
لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيتان غير انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة
والان لا يجزيان الا معها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليها وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم
عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة
الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بعد التشهد ح
بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة
غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب
غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون
الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية

ومنها يكون نسخا الثامنة قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم
فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل
فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها
وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شي من الليل ولا عدمه فلا يكون نسخا
ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة
مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر
الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول
الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر اخر يكون بدلا عنها اذا لم نقل بدلالة المفهوم وفيه
نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم
وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرطا اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا
ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط في الوجوب
دون الثاني واكثر ما فيه البحث العاشر نقص العبادة نسخ للمنقوص وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة
عليه وهل يكون نسخا للعبادة فصل السيد المرتضى جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل
لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجز مجرى فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا
فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الركعتين تغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد
النسخ على الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز فجملة الصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة
لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس
فان الصلوة اليه الان لم تجز لو اسقط التوجه بالكلية لا لاستقبال الى ما كان اولا فهو نسخ للصلوة ايضا
اذ لو توجه الى ما كان اولا لم تجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا لانه لو صلى الى ما كان اولا اجزا وانما
نسخ التعيين اقول اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما
لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى
واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ
العبادة سواء كان جزءا كالركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه

يكون نسخا للعباده مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا حسنا اختاره المصـ
طاب ثراه فقال ان كانت العباده المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم
يكن لها حكم في الشريعه ولم تجز مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعه من الصلوة كان نسخا والا فلا
كما لو نقص من حد الزاني عشرين واحتج على ذلك بان نقصان ركعه من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة
لانه نسخ للبعض وابقا للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي عباده اخرى
والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزياده كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق
باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فرع آخر ان الركعتين من الاربع بغير حكم الصلوة الشرعيه
لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم تجز وجرى وجودها مجرى عدمها
فجملة الصلوة متوجه بــ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ — نسخه
على ما كانت تفعل قبله كانت مجزيه ونسخ القبله ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على
ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزيه كما في استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبه ولو نسخ
استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة
ايضا لما ذكرنا من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهه لم تكن مجزيه ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة — الجهات صح
لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزاه وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم
واختار المصـ طاب ثراه في النهايه مذهب الى الحسين واستدل عليه بان المقتضي للكل انما كان متناولا
للجزئين معا فخروج احدها لا يقتضي نسخ الآخر كسائر ادلة التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع
من استلزام نقص الركعه نسخ اصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين
الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع والا فتوجه وجوبها اليها امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم صحة صلوة
الصبح اذا زيد فيها ركعه ليس لعدم وجودها مع الزياده بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها كما [illegible]
البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبانتفا دمع معرفة التاخر وبقول الصحابي
في ان هذا الخبر متاخر والقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول عـ او من
الامام المعصوم او من جميع الامه بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ

بذلك او نسخ كذا بكذا وبالتنافي في مدلولهما مع علم المتاخر وتحقق باقي شرايط النسخ بان لا يكون الجمع
بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكنا اما بان يكونا متنافيين مثل قوله تعـ الآن خفف الله عنكم فان
التخفيف ينفي التثقيل او متضادين كتحويل القبله من بيت المقدس الى الكعبه ومع عدم المتاخر يعلم كون — علم صح
احدهما ناسخا للاخر في الجمله وعلم التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد
في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله عـ كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والان خفف الله عنكم
فانه يعلم ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنه كذا وهذا في سنه كذا او
يعلق احدهما على زمان معلوم التاخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا قاله في غزاة احد او نزلت
هذه الايه قبل الهجره وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب التراجيح ان شاء الله تعـ ولو قال الصحابي
هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله عـ اذا التقى الختانان
وجب الغسل اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاد وليجتهد فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ
او هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا سواء ابهم كما قلناه او عين الناسخ
والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال
استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهمه وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ
فيه لم يطلق وهذا ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر ٥ وليكن هذا اخر الجزء الاول من شرح
التهذيب ٥ ويتلوه في الشرح الجزء الثاني المقصد السابع ان شاء الله تعـ في الاجماع تم الكتاب
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم نهار الاحد
الاخير من عشري ربيع الاخر سنة ٩٧٥ وكتب
افقر العباد واحوجهم الى الله احمد بن علي بن
حسن العاملي في البلد المشرف
بذي العصمة والولاية والهمة
والولاية ابي الائمة
اسد الله
المفترس والبطل

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بمحمد وآله

قال دام ظله المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول في حقيقته وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فظ لان المعصوم سيد الامة فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلام فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطاء وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجماع الخلق الكثير على الخطاء اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في حقيقته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تع فاجمعوا امركم وشركائكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال للاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف طاب ثراه بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج غيرهم من العوام وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريف اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا حجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الادبية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة والماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لرجحان المستند

الى دليل الحكم والاتفاق على مثل هذه الادلة المعظم غير ممتنع كاتفاق الخلق على نبوة محمد صلى الله عليه وآله واخرون سلموا امكانه ووقوعه ومنعوا من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بلذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظ ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو ممتنع لتوقفه على معرفة المجتهدين ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او خوف ومن هنا قال فخر الدين الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل بعدم اخفائهم للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على راي اصحابنا الامامية فظ لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لابد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حجة لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تع جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يرتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتباع قول وفتوى يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم وهو المط وفيه نظر لاستلزامه كون اتباع قول كل مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم والثاني قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل وكذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الخطاء وفيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة بحيث تحيل اجماعهم على الخطاء الثالث قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يؤذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين عنه وفيه نظر لانه لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم عن المنكر امتناعهم منه كيف وقد قال تع اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن

ينبغي ان يكون مراد المص باهل الحل والعقد من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية كما قاله المحقق ره في المعارج وتبعه صاحب المعالم ره لا المجتهدين اتفاق محمد في الاحكام الشرعية فقط وذلك لا تزيد ان نعلم بذلك دخول المعصوم الامام فيهم كهو ليس مجتهدا عندنا كما لا يخفى وبما ذكرناه صرح سلطان المحققين ره في حواشي المعالم وقال ان كل واحد من رؤساء الدين في بادي نظر المتعصبين من المجتهد فقط

كل منكر مرة واحدة في صحبة الرسول عم ولا ثاني في ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله عم لا تجتمع امتي على
الخطا وهذا وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عم هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة
في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سألت ربي ان لا تجمع امتي على الضلالة فاعطانيها
لم يكن ليجمع امتي على ضلالة ودوني ولا على خطا عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر يجب المعنى يفيد العلم
على ما يأتي الخامس من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم
الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة
فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطا فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لانا رأينا التابعين
قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اي الصادر عن امارة ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع
من مخالفته لما كان كذلك ح فيه نظر للمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم
فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك قال قده ويشكل الاول باشتراط تبين الهدى كالمعطوف
عليه ومن جملته الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظ غير ولان معناه ما به
صاروا مؤمنين ولان السبيل الدليل لمشاركته الطريق في الايصال والتجوز فيه اولى من الاتفاق على
الحكم اذ لا مناسبة فيه ولان الاية تدل على نقيض المط اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل
لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة
وهي ترك الاتباع ولانتفاء العموم اذ لو اتفقوا على مباح فان وجب تناقض والا فالمط قال المرتضى انما دل على
وجوب اتباع من علم ايمانه لان يكون باطنه كخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم اقول لما ذكر
ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا تدل على
تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة
الرسول عم والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق
فيكون الشرط فيهما تبيين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى
للاجماع فايدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا تحرم مخالفة الاجماع
لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن ع
متابعة كلما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان كذلك ع والاول مم لان كلام لفظي غير سبيل المؤمنين

مفرد

مفرد فلا يفيد العموم وبتقدير تسليمه سقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع كل ما
كان مغايرا للكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب فظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين
يستحق العقاب والثاني مم مقول عن وجهه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل
المؤمنين او كلما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا مؤمنين فان الذي يغايره هو الكفر بالله تع ورسوله
ويتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من
متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان
الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن السبيل حقيقة في الطريق لفظ ح
الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد ههنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من
غيره فيبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز
ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهي الاشتراك في كون كل منهما مفضيا
الى المط فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة
سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك
بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون آخذا للحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من
تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان
بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب اتباع سبيل
المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه تناقض لخروجه عن كونه
مباحا وان لم يجب ثبت المط وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى رحمه الله هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع
سبيل المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه موافقا للظاهر وذلك لا يتحقق الا في المعصوم
اما غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق قال قده والثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم
وصف كل واحد منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة لا تكون شهودا لاية ثم فيها الصغاير ولان شهادتهم في
الآخرة فالعدالة تتحقق هناك والثالث بان الخطاب لبعض الامة فيحمل على المعصوم ولان المفرد المحلى بلام التعريف
لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة
على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظ الاية يقتضي وصف كل واحد من
الاول م

الامه بالعداله وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى
او ان المراد بالامه البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العداله ولانه جعل غايه
ما ذكر العداله كونهم شهدا على الناس والشهاده لا تقدح فيها الصغاير وح لجواز وقوع الصغاير منهم
وهو خطا فتحقق جواز اجماعهم على الخطا لان شهادتهم انما هي الغايه في العداله انما تكون في الاخره فيكون
اعتبار العداله ح اذ العداله غير معتبره في التحمل بل في الادا ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخره كونهم في
الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الايه لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد
من الامه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا
لكن لا نسلم العموم بمعنى كونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس
ليس للعموم واما على الرابع فهو ان الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به
الاجماع وهو من الادله القطعيه عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكوره حد
التواتر في الطرفين والواسطه واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه
اما الاول فظ واما الثاني فلانه محتاج الى بيان كون كل واحد من تلك الاخبار دالا على ان الاجماع
حجه دلاله قاطعه لانها لو كانت ظاهره ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح
وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضا العاده باستحاله
اجتماع الخلق الكثير على الخطا كيف وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخه
مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطا وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المصنف طاب ثراه
جعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا عن ماهيته وكونه حجه وقوله والثاني معطوف على قوله ره
ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور
ضعفه قال قدس الله سره الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين
حق اذ التقدير ان الامام المعصوم قايل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامه باجمعها على قولين فيكون
الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوز بعضهم اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كحرمان
الجد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم بمقاسمة الاخ اذ لا يلزم منه مخالفه الاجماع ومنع اخرون للاجماع
من كل منهما على وجوب الاخذ بقوله او بالقول الاخر واذا حكمت الامه بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع

الاحكام امتنع الفصل سوا اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان حكم البعض بالتحليل والاخر
بالتحريم فيهما او لا بمعنى البيان منهم حكم وكذا اذا لم يعرف احد ولم ينقل الحكم عنهم لعدم الفرق واتحد طريق الحكم
كالعمه والخاله المنذرجتين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفا الاجماع واللزوم
اذ من يدفع مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع اقول كل مسئله اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب
الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلاثه لا مزيد فاذا اختلفت
الامه على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم
بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رحمه الله لا
يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافه وحجتهم عليه ظاهره وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قايلا باحد
ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامه انقسموا الى قسمين كل منهما قايل بواحد من القولين فيكون
ذلك القول حقا والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فان كان
الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامه على الخطا
وهو اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفيه
والظاهريه مطلقا وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز ومثال الاول
ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابه باختصاص الجد بالارث وقال اخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول
ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل
ايضا وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث
الاصل مع الزوج جعله لها مع الزوجه ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعله لها مع الزوجه فالقول
باعطايها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجه قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان
جايزا احتج المانعون بان الامه لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بالقول الاخر
وذلك اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجه منقوله عن القاضي
عبد الجبار وهي ضعيفه فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد
اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم تفصل الامه بين
المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه الحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل بان قالوا لا فصل بين

ما بين المسلمين في الحكم الفلاني او في شي من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شي من الاحكام
لكونه رافعا للاجماع وهذا يتنوع على اقسام ثلثة احدها ان يقع لوالي المسلمين بالتحليل او بالتحريم الثاني
ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين
فيهما وعلى هذا اذا اثبت حكما لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل
وان لم ينصوا على عدمه ولكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص
على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى
وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما من ذوي الارحام حيث اولي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريقة الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ
وبيع الغايب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز
بيع الغايب عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز التفصيل لزم انه من وافق
الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والثاني بط اتفاقا
فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان
كان الاول وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل
وهو خلاف المقدر وهو بنا على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل
المذكور اجماع فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سوا اتفقوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز القضا بخالفه
بين الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قايل باحد
الجمعين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز
كونهم متوقفين فيهما او قايلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المصنف طاب ثراه كحرمان
الجد مثال للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس بمشتمل على ذلك قال دام ظله الثالث يجوز
الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه
والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين شاء المجتهد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا
اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة
من المتكلمين بقوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله وبما في الاجماعين بالمعارضة بالموت ولانه انكار للدليل فيه

الحق على الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث بط لعدم التنازع ولان العمل به الاجماع
رد الى الله تعالى والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يتم في الاجماع مطلقا والحق
في الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل طايفة يعتقد ان الحق في قولها والموت ليس بحجة بل هو كاشف
عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامة ولا يلزم انقلاب الخطا حقا لمنع فرض موت المصيبين بل المعتبر
بالاقوال من الاحيا ويجوز خفا الدليل عن بعضهم والقول الثالث هنا جايز لان الاجماع على احد القولين لا
بعينه مشروط بعدم الاتفاق اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لهم
الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقي الثاني ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع
منه الصيرفي واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قايل باحد ذينك القولين فيصير الباقين الى قوله واجب
ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا
عند وفاة الرسول صلعم في موضع دفنه صلعم ثم اتفقوا على قول امير المومنين عليه في دفنه في موضع قبضه صلعم واختلفوا
في وجوب الغسل من التقا الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه
وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظ ولانه سبيل المومنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج
المانع بان الطايفتين جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين شا اذا اداه اجتهاده اليه فلو
اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته والا فيلزم
الاجماع على الخطا وانه محال والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على
احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فيزول هو لزوال شرطه على انا نمنع
من الاجماع على التخيير كيف وكل واحدة من الطايفتين يوجب الاخذ بقولها ويزعم ان الاخرى على الخطا
الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك القولين
ويكون ذلك اجماعا عليهم يحرم مخالفته منعه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واجازه اصحابنا
والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم امتناع مصير
احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع وذلك ضروري ويجب ان يكون
حجة لتناول ادلة الاجماع له احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول اوجب
الرد الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم بل اختلا

ليت العلامة الحلي رحمه الله يحدد الجواز
اختاره وجمع الى ان قاره
بعض الحوان الى الجواز امتداد
اصحابنا ولا يرجع الى المحدار
منع الى المنع لان قوله انا
فرح اجماع اهل العصر الخ محه ظاهر
في الجواز

اهل العصر الاول على قولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شا فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على
احدهما فانه من الاجماعات وانه حجة لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطايفتين حجة عند
موت الاخرى والثاني بط لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة ولان المقتضي لكون اجماع اهل العصر
الثاني حجة كونهم كل المومنين ح وهو ثابت هاهنا ولو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما الدليل فيكون
خطا او لدليل وهو ح والا لم يخف على اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع
بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه ح لا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد بعدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال
كون القايلين من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب عن ا ان الشرط في الرد الى الله تع والرسول عم التنازع
والتعدد يرتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد
الى الله تع والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنه وعن ب ما تقدم من ان الاجماع على التخيير
مشروط ببقا الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح
في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوحداني مشروط بعدم ظهور وجه القول المنافي
فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع الاجماع لزوال شرطه فان قلت سلمنا وان كان جايزا عقلا الا انه
غير جايز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط الوحداني (الاجماع صح) به قلت اجماعهم على انتفاء الاشتراط
جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطايفتين على التخيير وذلك لان كل
طايفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول المخالف لما تقدم وعن ج انا
قلبنا بموت احدى الطايفتين وبقا الاخرى حجية قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع فالموت
اذن كاشف عن حجية قول الطايفة الباقية لا انه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين
فينقلب قول المخطئين صوابا قلت لا نم جواز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض الى قولهم
وعن د ان اجماعهم لدليل يجوز خفاه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن ه ان احداث قول
ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا جايز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد ذينك لا بعينه
مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال المشروط كما تقدم قال البحث الرابع اذا مات احد القسمين
صار الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ولا يجوز تعاكس
الطايفتين في القولين عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر غير شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع

المخطئين صح

القولين صح

لو

لو شرط والبحث والتامل انما يصح الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جايز يوجب العمل
لحصول الظن اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما
يقول في المسئلة بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على
قولنا فظ لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الباقي كل المومنين
فيندرج تحت عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة
الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المومنين
فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس
الطايفتين اللتين انقسم جميع المومنين اليهما في القول في المسئلة الواحدة بان تقول الاولى فيها بقول الثانيه
والثانيه بقول الاولى منع منه اصحابنا وهو ظ لان المعصوم في احدهما فالحق معها وقول الاخرى بط
فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المومنين وهو غير
ممنوع منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطيه كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل فمن
اجازه جوز التعاكس في القول ومن منعه منع منه الثالثة انقراض اهل العصر اعني المجمعين غير شرط
في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقها والمتكلمين اما على قولنا فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود
في اقوال المجمعين سوا انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المومنين
فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون
اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون فح يجوز لهم
مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم ولا يتحقق مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض
التابعون حتى تجدد من تابعي التابعين مجتهدون لا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف
بان المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتامل والفحص عن ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده
ورجع عن قوله الى قول غيره فلا يستقر له قول الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتامل في المسئلة انما يكون مع بقا
الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع
المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنابلة والحنفية ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي
لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج

ثبا

اجماعهم صح

فهم اعرف بالاحكام وهم من الخطا ابعد وحمل الاية على الزوجات يبطل الخبر المتواتر من لف الكسا وانه
لو كان كذلك لقال عنكن ويطهركن وان نفي حقيقة الرجس يقتضي نفي جزئياته اجمع خصوصا مع تاكيد التطهير
وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محمل سوى المعصومين وهم من ذكرناه
اذ لا قايل بغيرهم وان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعا
ولا قايل بقصره على الزوجات اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية
خلافا للباقين لنا وجوه ا قوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والخطا رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تع ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام
المؤكدة في قوله ليذهب والاثبات بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ
الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس
الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمايهم والاتيان بالامر النداء المشعر بتعظيم الشانهم
والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن
كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام لان النبي صلعم لما نزلت هذه الاية اخذ كسا ولفه عليه وعليهم وقال اللهم
هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست يا رسول الله من اهل بيتك فقال لها انك على خير وان لفظة انما الحصر
على ما تقدم فقط الاية يدل على انه تع ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس
مراد لانه تع يريد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان
الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن
العصمة فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام ب النقل المتواتر من قوله علو اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض حصر التمسك به الذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد فيهما
وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية
لان من عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المط ج اهل البيت علو اعرف من غيرهم
بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهابطه والنبي علو منهم وفيهم وهم ملازمون له مشاهدوا افعاله

[illegible]

وسامعوا اقواله لمعاشرته ومجاورته وهو علو ايضا يلازمهم ويلقي اليهم اقواله واحواله ويواجههم بالخطاب
على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذا حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع
خطاوه فيها اعترض على ا بان الاية ظاهرة في ازواجه علو لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ
الرجس الذي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى ب انه خبر واحد والامامية تابا حجيته
وعلى ج انه منقوض بالزوجات فانهن يخاطبهن في معظم اوقاته والجواب عن آ ان حمله على الزوجات باطل من
وجوه احدها انه كان يجب عليه ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بتلاوته علو
بلف الكسا على امير المومنين وفاطمة والحسن والحسين وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بل عدل
عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات لسن معصومات
اتفاقا وقد وقع الخطاء اكثر من اجماعا ولان نفي الرجس عنهن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل
البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قايل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق
فثبت المط او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفا كل جزئياتها
اذ لو ثبت شي من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكل بدون جزئه وانه مح وعن ب ان الخبر المذكور متواتر
قد اتفقت الامة على نقله اما الاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعن ج ان الفرق بين اهل البيت علو
وبين الزوجات ظ فان حرص الرسول علو على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته
اذ من المعلوم ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على ملازمته وملازمة
الملاهي لما اختصصن به من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت علو فان حرصهم على ملازمة الرسول علو
انما هي للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتنا الفضايل العلمية والعملية كما قال امير المومنين علو
علمني رسول الله صلو الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب قال المص البحث السابع اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المومنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في
قوله علو وحجة مالك بقوله علو ان المدينة لينفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على المط لمنعه اولا والنفي
دلالته ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلثة او الشيخين ليس بحجة لعدم
تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا الى
اقوالهم فلو كانت خطا لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم فيه قول اكثر الناس على ان اجماع

خبثها

ينفي ح

اهل المدينة حجة دكونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض المومنين وبعض الامة
يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم
او كل المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لكان اجماعهم عند كونهم في
غير المدينة حجة وهو باطل اتفاقا احتج مالك بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا
خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من جهة يعول عليها
سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مخصصا بزمانه
عليه السلام ويكون المراد بالخبث الكفار ونمنع من كون الخطا من الخبث دو عدم العلم بكونه خطا خبثا خصوصا على
قول من يصوب كل المجتهدين سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على انتفا كل خبث سلمنا لكن الخبر
متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشر بها الى اخر اعمارهم
والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه واستيطانها
لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفا الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المومنين فيهم وهو معصوم فلا
يتطرق الخطا الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم
من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث اولي الارحام وحكم برد اموال حصلت
في بيت مال المعتضد عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق وهو منقول عن احمد
بن حنبل واحتج على ذلك بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي اما اجماع المشايخ
الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظ لان الاجماع انما يكون حجة
اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلاثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة واما
الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المومنين وبعض الامة فلا تتناولهم ادلة الاجماع وقال
بعضهم انه حجة لقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون لمنع صحة الخبر به
وباحتمال ان يكون مواجهة قوم من العوام المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الا
جتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتد
يتم اهتديتم لو انفق غيرهم مثل الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان الاهتدا يحصل

[illegible] لفظ المومنين ولفظ الامة [illegible] وبعض المومنين وبعض الامة [illegible]

بالاقتدا باحدهم فبالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وتشرفهم [illegible] حجية
علو لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كون المشافهة بالخطاب قوما من اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من شاووا
من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الامة الازم للاقتدا باحدهم لتحقق اختلافهم
وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا الى اقوال التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما
الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه
سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن عليه السلام فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد
فاشار الى مسروق ثم اتاه السايل بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظ وفيه نظر فان مدعي حجية
اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في
هذه المسايل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعون بل الظ انهم لم يجتهدوا في تلك المسايل
سلمنا لكن لا نم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين
فجاز عليهم الخطا في رجوعهم والحسن عليه السلام من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية لان
المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا فائدة البحث الثامن الاجماع
انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها
فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئ من اهل القبلة
في مسايل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسايل
لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسايل فلو اثبتناه باجماعنا دار فان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع
بدونهم لان من عداهم بعض المومنين فيعتبر عندهم قول العصاة لانهم مومنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد
والاثنين لان من عداهم بعض المومنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المومنين يصدق عليهم مع خروج
الواحد والاثنين كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع ح والاول مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم
اقول في هذا البحث مسالتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسايل الاصول هل
هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين
فيكون قولهم حجة اذ العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول المعصوم في جملة اقوالها
فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه

الاقوال المخالفة لم يبطل واما الجمهور فقالوا لا يخ اما ان تكون في نفسه موجبة لكفرهم ومخرجة لهم عن الايمان
اولا فان كان الاول لم يعتد بقولهم وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المومنين حينئذ ولهم ادلة الاجماع
لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة ودليلا يتوقف على انحصار المومنين فينا ولو
اثبتنا بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسايل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الا
جماع من دونهم لان من عداهم بعض المومنين اذ العصيان لا يخرجهم عن الايمان فلا يتناولهم ادلة
الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان منعنا من خطا كل واحد من شطري الامر في مسألة لم يعتد
بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية بل ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر
الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون
بان لفظ المومنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض
اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا
ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المومنين
والامة عليهم على سبيل الحقيقة كيف واللفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك
المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال
بل وليسوا كل الامة ولا كل المومنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المو
منون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره والاسنان وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في
زمن الصحابة لقلة المومنين حينئذ وانحصارهم وضبطهم قال البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل
او امارة والا لكان خطا والقائل منع المخالفة وترك البحث عن الدليل وبيع المراضاة واجرة الحمام
ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان تكون ظاهرة تحقق
الاجماع بها والحجب من موافقة الاجماع لخبر صدوره عنه خلافا لابي عبد الله اقول اكثر الناس على انه
لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن التبخيت والاتفاق احتج
الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطا لقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا
عليه لكانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بان المراد من
الخطا ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تع فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوحيه الله تع وان كان عبارة

عن

عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع وفيه نظر فان المراد من الخطا المعنى الثاني وليس هو المتنازع
للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع ح على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد
الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل هو الحجة فلا يبقى للاجماع فايدة ولان الاجماع لا عن دليل
ولا عن امارة واقع فيكون جايزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا
امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول المنع من عدم فايدة الاجماع ح فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم
في الجملة وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من
انتفاء فايدة انتفاوه ولانه ينتقض بالاتفاق وان كان عن دليل او دلالة في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني
المنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل
غايتكم انه تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم نقلها الينا لا
يدل على عدمها لجواز تحققها والاستغناء عن نقلها بالاجماع او نقلها الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل
على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس
او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فان الاجماع عندهم
لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل واما داود وموافقوه فاحتجوا على ذلك بان الامة على
كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد على تناول
نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة يجتمع الامة على
مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم
ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان
ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير له ثم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل
عدم غير هذا الخبر فيتبع بل ولذلك قال البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول
ع الى يوم القيمة والا لانتفت فايدته ولا قول الكفار لان اية المشاقة تدل على اتباع المومنين وكذا الاخرى لان
لفظة الامة منصرف الينا ولا قول العوام لان قولهم لا لدليل فيكون خطا فلو كان قول العلما خطا لزم الاجماع على
الخطا ولا قول المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس
ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي المتمكن من

والاجماع ح

عليهما ح

قطعي ح

الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطا والصواب اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق
امة محمد صلعم من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حقية الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك
الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع حينئذ لان التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز
تجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعده فكذلك لا لانقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال
ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على
موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا واما الجمهور فلان اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين
وسائر الادلة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي صلعم
فيجب حمل اللفظ عليه و ح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين والامة اما العوام من المؤمنين اعني الذين
ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت
وجوب اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين
بغير دليل ولا امارة فيكون خطا فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالف له خطا لزم تخطئة كل الامة
في مسئلة واحدة وان كان الخطا من وجهين فان خطا العوام انما اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا
امارة وخطا المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تع والحكم فيها خلاف والله تع واعلم ان من يجوز احداث
القول الثالث ويزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة يمنع من استحالة الازم
ويلزمه تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا عرفت هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع
المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم
الكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس
لان كل واحد منهما عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد يعدم ان قول العوام غير
معتبر في الاجماع اما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله غير معتبر
لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واقفا دون معرفة صحيحها وفاسدها كان عاميا
فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في المسائل
الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا للقوم لانه متمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها
والتمييز بين الصواب والخطا من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال ح الحق الحادي عشر

دالة ح

ولو في ه

لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين
واحتج الظاهرية بان الخطاب انما تناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو
خطا والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط
الاجماع بموت واحد واسلم لا يقولون به وعدم الضبط ينافي الفرض لانا فرضنا الاجماع وطريق التابعين
بالدليل لوقوع الواقعة معهم فيجتهدوا او لم تقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق
اقول لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول
غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى
لو بلغ المؤمنون والعياذ بالله الى الثلثة او الاثنين لصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها
اما لو انحصر في واحد فهل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد لقوله تع ان ابرهيم
كان امة وقال اخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة حتى
لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري ومتابعوه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما على قولنا فظ
لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين
سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضي اية المشاقة واحتج المخالف بوجوه أ ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة
دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاول فلان قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير
امة اخرجت للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله
ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلا تتناول الاية الا من كان مؤمنا حال
نزولها وكذا قوله علم لا تجتمع امتي على الخطا واما الثاني فلاستحالة عدم حجية اجماعهم السالم عن معارضة الادلة ب
الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن
الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها ج اجماع من عدا الصحابة ان كان لا لدليل
كان خطا وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان القياس ليس حجة عند الكل فلا يكون
طريقا لاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عالمين بمقتضاه ولما
لم يتحقق ذلك علمنا انتفاءه د الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع
التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض الاجماعان وانه ح والجواب عن أ انه

على

لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكوره ان لا يكون اجماع الباقين
حجه وانتم موافقون على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابه المشافهين بالخطاب مات قبل وفات
الرسول عم والاجماع لا يعتبر الا بعد على ما تقدم فلا يكون حجه مطلقا وعن ب ان ما ذكرتموه ينافي
ما فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجه انما هو بعد تحققه وعن ج بالمنع من الملازمه لجواز
خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابه وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعه معهم الموجب
لبحثهم وتفحصهم على الدليل وظفرهم به باعتبار نقل بعض اخر من الصحابه له وعن د بما تقدم من ان حكم ذلك
الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه قال البحث الثاني عشر كلما تتوقف صحه الاجماع
عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال
على وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به وهل هو حجه في الارا والحروب الاقرب
انه حجه لان غيره غير سبيل المومنين وهل يجوز خطا بعض الامه في مسئله والاخر في اخرى اما عندنا
فلا لان المعصوم لا يخطي في شي واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القائل لا يرث والعبد يرث وقول
اخرين بالعكس لاشتراك الامه في تخطيه كل الامه وبعضهم جوز لان الممتنع خطا كل الامه والمخطي ههنا
في مسئله بعض الامه ولا يلزم من اصابه المجتهد في حكم اصابته في الجميع وهل يجوز اتفاق الامه على الكفر
اما عندنا فلا لوجوب المعصوم عم واما الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم عن الامه وعن المومنين
ح ومنع اخرون لان وجوب اتباع سبيل المومنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامه في عدم علم ما لم
يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذا لم يكن عدم العلم خطا اقول هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح
وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجه لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تع موجودا قادرا عالما
مرسلا للرسل وصدق الرسول عليه السلام وكون الاجماع حجه انما يستفيد من قول الرسول عم اما حكايه
لكلام الله تع واخباره بكونه كلامه تع كالايات المقدم ذكرها او لا مثل قوله عم لا تجتمع امتي على الخطا وكون ذلك
القول مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه المستفاد من دلاله المعجز عليه المتوقفه على وجوده تع وقدرته
وعلمه وارادته وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشي مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكوره
من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحه الاجماع عليه ولم تكن الفطره قاضيه بثبوته ولا نفيه
فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تع وصفاته وارسال الانبيا وصدقهم

يكون
عن نجح

لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفه ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول عم كون الاجماع
حجه ويستدل حينئذ به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجه في الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش والاختصاص بموضع
معين او وقت مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد وان يكون داخلا في جمله المجمعين ومخالفته محرمه ولان
غيره غير سبيل المومنين فيحرم اتباعه ولانه وقال اخرون لا لان حال الامه لا يكون باعظم من حال الرسول عم
مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقق امره وتاكيد طلبه الالتي لغه وهل يجوز
ان يخطي احد شطري الامه في مسئله والشطر الاخر في اخرى مثل ان تذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد
يرث والاخرى الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم في احد
الشطرين فلا يتطرق اليه خطا اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان خطاهم وان كان في مسئلتين
فانه لا يخرجهم عن كونهم على الخطا وهو قول لهم بنقيض الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادله وجوزه
بعضهم لان الخطا ممتنع على كل الامه بموجب الادله المذكوره لا على بعضها والمخطي في كل واحده من المسئلتين
بعض الامه لا كلها ولا يلزم من اصابه المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في
منع القاتل ويخطي في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث
والشطران متفقان على نقيضه وهو خطا لزم اجماع الامه على الخطا في مسئله واحده وهو مح اما اتفاق الامه على
الكفر فمح عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم
بالكفر عن كونهم مومنين وكونهم من امه محمد صلعم والعصمه انما ثبتت للامه والمومنين ومنعه اخرون
لان الله تع اوجب علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجابه تع اتباع سبيل المومنين مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجوده
سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا وليس الاجماع مقدورا للمامور باتباعه سلمنا لكن
لا يلزم من وجوبه على المكلف وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من
الاجماعات السابقه سبيل المومنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المومنين
مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه مح واما اشتراك الامه في عدم علم ما يكلفوا
به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكه والكواكب ووقت قيام الساعه او لا مثل قيام العرض بمحلا وعدمه
وكون البياض لونا حقيقيا او تخييليا فهو جائز وان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه

تخييليا مح

الحرب مح
مجمعين مح
للمكلف مح
والحق مح
ام

محذور وان كان خطا كانوا مكلفين باجتنابه والتعذيب خلافه وقال اخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك
العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المومنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور
المذكوره ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز
لاستلزامه اجماع الامه على الخطا وهو الجهل المركب قال قدس الله روحه البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل
في الاسلام كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا الاتيان على قولنا
لان المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع
على خلافه لجواز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان اهل الاجتهاد اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل
عصر ويلزم تطرق التجويز اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه الخطا على احد الاجماعين اقول اختلفوا
في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقها يكون كافرا ومنعه اخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم
فما فرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه
معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول الحكم باسلام
احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ويعرف بعوبه ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان
الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده
كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا التمثيل نظر فان العبادات من فروع الاسلام
لا من اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع
الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجمعين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على
الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية وانكره الاقلون للاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه
الاجتهاد عند ظهور وجه اخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على
الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال الشرط وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من
انه لا يتحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد
الاجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامه على قول بشرط ان
لا يطرأ عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كلما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل
الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فلان المعصوم داخل في المجمعين والخطا

عليهم

عليهم ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطا احد الاجماعين وهو حجه لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري
ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه
يقتضي خلافه قال قدس الله روحه المقصد التاسع في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته وفيه
مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه
المفردات ضروريه ثم تعرض لهذه الماهيه اعراض ذاتيه كالصدق والكذب او التصديق او التكذيب
فتذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل
التنبيه لما هو معلوم الماهيه ليتميز عن غيره ولو اخذت هذه الاشيا على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا
وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقولهم تخبرني العينان اقول
الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس
بامر على اخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات
والدلايل والاحوال اذا كانت بحيث تفهم معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم
وقول الاخر وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابي العلا
نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى صدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن
عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان واخبرت فلانا وهو مجاز في الثاني لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في
الدلاله عليه الى قرينه ولصحة نفي الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بعزل الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذا اية
المجاز وقيل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولترجيح المجاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام
اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن
حكم الذهن بامر على اخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا مركوزا في الفطره لا يختلف باختلاف الاوضاع
والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانيه كالالم واللذه
والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور ولا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره
المصنف طاب ثراه وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيود
المذكوره فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد يعرض لها اعراض ذاتيه كالصدق وهو كون
الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن كون الاخبار

يكون الخبر صدقا او كذبا فيتذكر في تعريف التركيب الخبري عند النحاة بعض من انواع الكلام المركب كالاستفهام
والامر والنهي ونحو ذلك كقول القائل زيد عندك ويقصد الاستفهام او يقول السامع قلت كذا ويريد
انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم المخاطب ليميزه عما يلتبس به ولا نحو اخذ
هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا
اما اولا فلما سبق من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور الصريح اذ الصدق هو الخبر
المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه
فهي انواع لمطلق الخبر وح تتوقف معرفة كل منهما على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منهما فلو توقفت معرفة
مطلق الخبر على شيء منها لدار هكذا قيل وفيه نظر فان لمانع ان يمنع من كون الصدق والكذب نوعين للخبر
بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا نم توقف
معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل
الذهن من الرسم المؤلف منها الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف بهما معناه
فلا دور وفيه لطافة ثراه ومعاني هذه المفردات ضرورية بديهية كالحكم والنفي والامر والايجاب والسلب
قال وفيه البحث الثاني قال السيد المرتضى لا بد في كون الصيغة خبرا من قصد المخبر لوجودها من الساهي والحاكي والنائم
والتجوز في الامر كقوله تع والجروح قصاص والاقرب خلافه لانه لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة
كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان ان للصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة
بمجموع الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي اقول ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى انه لا بد في كون الصيغة
الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة
المذكورة قد توجد ولا تكون خبرا اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها معنى اصلا كالصيغة الصادرة من الساهي
والنائم والحاكي خبر غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قوله تع والجروح قصاص
وقوله ومن دخله كان آمنا او في النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة تكون خبرا
وتارة غير خبر كانت افادتها للخبر به دون غيره مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه
لانها صيغة موضوعة للخبر فلا تتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها
والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم

هذه العبارة من باب القلب معناه ان المرجح اختصاص الصيغة بكونها موضوعة للخبر ٢

١

الجبائيان على ان للصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة اي الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة
ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا
واستغنى عن الباقي وبطلانه ظ وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر قال وفيه البحث الثالث اذا قلنا
زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت القيام في نفس الامر والا لم يدخل الكذب في
جنس الخبر ثم هذا الحكم ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت الجاحظ الواسطة لقوله
تع افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة
في الاية ثابتة لان افتراء الكذب غيره ونمنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى ذلك على مذهبه من ان المعارف
ضرورية وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن قال محمد ومسيلمة صادقان
او كاذبان كاذب ان جعلناه خبرا واحدا والا كان صادقا في احد الخبرين دون الاخر اقول اذا
قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير
مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان
متى وجد هذا القول كان زيد قائما وح يمتنع دخول الكذب في مسمى الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه
نظر للمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف
الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم ح لا يتحقق نعم تحقق زيد م
فهمه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا
كان كاذبا وعلى هذا تكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما للتردد
بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل
اما الاول فلقوله تع حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوته اما كذبا
واما جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك يقتضي لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا
لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان
من اخبر بان زيدا في الدار على ما في ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق
بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يستحق
بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية هي اخباره حالة الجنون

انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق لا بين الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير
لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه وهذه رجالحيثه فان الكاذب اعني غير المطابق
ان كان صادرا عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان جنة واجيب ايضا بان المخبر ما قصد به الاخبار
والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد
الكفار انتفاء صدقه عليه السلام حصرت صيغة الخبر الصادر عنه في الكذب وصورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة
عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم
وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقته خبره كان ذلك
اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع
لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على مذهبه وهو ان
المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم فغير العارف يكون معذورا في جهله
والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر
الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا
لكان مذموما والتقدير انه معذور فيه وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه
معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان ان محمدا عليه السلام
ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق والكذب بل كاذب لعدم
المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد عليه السلام ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف
الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا عليه السلام
صادق دائما وليس بكاذب وان كانا خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد عليه السلام صادق ومسيلمة
صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني فائدة البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه
او كذبه او يحتمل الامرين والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة واما كسبي كالخبر
المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا وخبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلام وخبر الائمة وخبر الامة وخبر المتواتر
معنى والمحتف بالقرائن والثاني ما علم منافاته الضروري والكسبي ومنه قول من لم يكذب انا كاذب لان
الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي لدليل قاطع اقول لما

فرغ

فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب في نفس
الامر قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقا او كاذبا
على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه اولا
والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقة المخبر عنه وما يشبه بينهما وكان
العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم
بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر
بالقرائن كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل بان الكل اعظم من
الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما والعلم
بصدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم
بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة
ويدخل في ذلك المتواتر لما يأتي من افادته العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما
تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون
للخبر مدخل في الاكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث الباري تعالى واحد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد يكون
وهو خبر الله تعالى عما لا يعلم الا من خبره كالخبر عن امره الملائكة بالسجود لادم عليه السلام وكذلك خبر رسوله صلى الله عليه وسلم وخبر الائمة
المعصومين سلام الله تعالى عليهم وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع من ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال متقدم
على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في الخبر المتواتر معنى والمحتف بالقرائن مكتسب منهما كما
قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن يتوقف
على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كلما علم
بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول القائل الكل مساو للجزء او اقل منه او النار ليست حارة
او باردة والثاني كلما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب
منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كلما ليس بحار فهو ليس بنار فان مدلول هذا القول
ينافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه مناف لعكس نقيضه
اللازم له فمنافاة اللازم مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل ليس كلما ليس بمحدث ليس بجسم من هذا القسم

اي المعلوم كذبه قد قال من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب قطعا لان المخبر عنه في اما الاخبار الماضيه
وقد فرض صدقه فيها فاخباره عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب فهو صحيح لان الخبر متاخر عن
المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشي عن نفسه وهو محال وفيه
نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبله فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو مثل
بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع شرعي لا يحتمل التاويل والا لزم
الكذب على الشارع فان احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات
واما ما يحتمل التاويل على بعد فقال قوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التاويل
البعيد والحق ان هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتاويل وان
كان بعيدا غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا
قال البحث الخامس انكار السمنيه افادة التواتر العلم ضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد
لا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين
والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب وكون
المخبر عنه محسوسا لا لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا عند هذه فيجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المقتضي
لحصول هذا العلم والسيد المرتضى توقف في القولين اقول الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او
احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجي الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم
ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام
بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباقي القيود فصل فقولنا اقوام خرج
خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور
وهو يشعر بان افادة العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان
افاد العلم لان افادة العلم ليست بسبب الكثرة والباقي قولنا بقولهم للتنبيه وهي متعلقة بحصل لا بالعلم
فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم
بل بالدليل واما احكامه فمسايل الاولى في افادته العلم بمخبره وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن
السمنيه انه لا يفيد العلم اليقيني البته وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من توقف على افادته العلم اذا كان

هم علماء سومنات وهي بلد من بلاد الهند

خبر

خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفه والحق الاول وبطلان قول السمنيه معلوم بالضروره فان
كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائيه كالهند والصين والانبيا عليهم السلام مثل موسى وعيسى ومحمد
صلوات الله عليه والملوك الماضيه مثل كسرى وقيصر والفضلا السابقين كافلاطون وارسطو وجالينوس وبقراط ولا يكاد العلم بذلك يقصر
عن العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار فالمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما
تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعه يكون كذلك
والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه محال واذا جاز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك
على ما هو معلوم بالضروره فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان
حكم المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال
انفراده وبعدمه خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون
متواترا الثانيه الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري
وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى رحمه الله في ذلك والحق الاول لانه لو كان كسبيا لما حصل لمن لا
يمارس الفكر والاستدلال والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة احتج الخصم بان حصول العلم متوقف على مقدمات نظريه وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين
اليه وان الخبر واقع عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فيتعين كونه صدقا والا لارتفع
النقيضان ومتى اختل شي من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات
مترتبه فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات
بالضروره فانا نعلم البلاد النائيه والقرون الماضيه علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شي من المقدمات المذكوره نعم هو
متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر عنه بسبب الاخبار موجب للعلم بتحقق هذه
المقدمات بشرط التفطن لها وقد لا يتفطن لها لان المقتضي لحصول هذه الاشيا يعني المقدمات المذكوره العلم
انما يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الانتقال من المعلول الى العلة قال البحث السادس
يشترط في العلم انتفاوه اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله وتنويه الفرد وان لا يسبق شبهه
الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد المرتضى وهو جيد وان يستند الخبر الى الاحساس
وان يستوي الطرفان والواسطة في ذلك ولا يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبره وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث

اعتبر اثني عشر عدد النقبا والى الهذيل حيث اعتبر العشرين لقوله تع ان يكن منكم عشرون والاخرين حيث اعتبروا
اربعين لقوله ومن اتبعك من المومنين والقوم حيث اعتبروا السبعين لقوله تع واختار موسى والاخرين حيث اعتبروا
ثلثمايه وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم
اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي والمتواتر معناه يفيد العلم
بامر مشترك تدل عليه الجزئيات المنقوله بالاحاد بالتضمن او الالتزام والاول من جملة احكام التواتر لكونه مشروطا بما يأتي ذكره أحاد
واعلم ان شرايط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامور الاول ان لا
يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا لكن اخبر عما شاهد لانه لو افاده ذلك الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل اولا
فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضروره او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقويه
العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع
اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق
بالمعلوم ومن استحاله تقويه الضروري بغيره ب ان لا يسبق الخبر المتفق انه حصول شبهة او تقليد للسامع
يوجب اعتقاد نفي موجب الخبر او مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى رحمه الله وتابعه على ذلك
محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما احتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات
الرسول عليه كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصا وما احتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المومنين عليه
بالامامه وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية
والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم وهو
عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الماضية بخلاف
معجزات الرسول عليه والنص على امير المومنين عليه فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند
خصومهم لان اسلافهم وحسبوا لهم شبها تقررت في اذهانهم بسببها اعتقادهم نفي الاخبار المذكوره فلهذا
حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور ا ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم
على الكذب ب ان يكونوا جازمين بما اخبروا به لا ظانين ج ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس
فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم د استواء الطرفين والواسطة في
ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك بالمشاهدة

الى الحاصل فلان الحواس ... ...

والثانيه والثالثه بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة
الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة
منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا
كان بين المخبرين والمشاهدين طبقات اخر ومن ثم لا يكون الشرط عاما في كل متواتر واما مطلق
خبر التواتر فان ما ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة
وهل يشترط عدد مخصوص في افادته العلم قال الاكثرون لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره
تارة ويتخلف عنه اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم
افادة الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة عدول صادقين العلم والتالي باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم
بل لا بد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي
فلان الاربعة لو شهدوا على الزنا لاحتاج القاضي عن طلب تزكيتهم ولو افاد خبرهم العلم بالزنا لم يحتج اليها وان لم
يفده علم كذبهم فيحدهم للقذف وهو باطل اتفاقا وتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم
الظفر بما يدل على افادته العلم ولا على عدمها فاوجب الوقف واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله
تع وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله
عشرون لقوله تع ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به
وقال اخرون اربعون لقوله تع يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين نزلت في الاربعين وقال اخرون
سبعين لقوله تع واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك ليحصل اليقين باخبارهم بما يشاهدونه من
المعجزات وقال اخرون ثلثمايه وبضعة عشر عدد اهل بدر وانما حصرهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بالخبر وهو
بما من معجزات الرسول عليه وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم
معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو
باطل فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم او ما يجري مجراه لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المحصور ولانه
منقوض بما علم من احوال الرسول عليه بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم
اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف

وقد تتعدد الواسطة ح

قوله العدول الصادقين بحث الا انه مع ثبوت الصدق يحصل العلم مع ثبوت التعدد لا الاشتراط في تاكده وايضا المتعدد التالي الصدق فليشترط في ذلك ح

اعمى بهم ح

ذلك والاشتراط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما ذكره من الشرايط وكذا
لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا لابن الراوندي ليتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه
عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى
كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة
دل عليه اما تضمنا او التزاما كالوروب واحد ان حاتما اعطى واحد الفا من الابل واخر انه اعطى واحدا مائة من الخيل
واخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه الاخبار لما كان دالا على سخاء حاتم كان سخاوة متواترا
قال الفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان الاول خبر الله تعالى صدق والموقظ عنده اذ
الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا نقدر دعنه واستدلال الغزالي بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب
لاستحالة الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ونمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول
صلعم صدق لان المعجز دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي والاثبات شيء من ذلك على
قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحتف بالقراين العلم للتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطا
لجواز عدم الشرايط حصوصا مع عدم الضبط لهذه الجهات بالعبارة اقول لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في
البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول في الاخبار
المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة لو ان
الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا
عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف طاب ثراه بيانا وهو ان كلامه تعالى قائم بذاته
لان الكلام عندهم عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس
على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو
في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام النفساني
ولا يلزم من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لا نم ان الكلام النفساني يستحيل
الكذب فيه والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب
نقص والنقص على الله تعالى محال الثاني خبر الرسول صلعم صادق لان المعجز الذي ظهر على يده مطابقا للدعواه
دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه

المتواتر ح

ولانه

ولانه لو جاز اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح
والله منزه عن كل قبيح لما ثبت مبرهنا في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي
الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يده فاذا جاز ان يوجد
تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من
هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لم يعللوا افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح
فجاز الكذب في خبره وتصديق الكاذب واغراه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في
مسايل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده فقد يحتف بقراين يصير معها مفيدا للعلم وهو
مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران
امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به صياح اهله وشق ثيابهم والدم ابوابه ونسوه حيطانه
وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي باطل فانه قد
يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القراين المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او
عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقراين يشتبهان فيه انه لم يحصل شروط افادته
العلم من كثرة القراين واحوالها التي قد تختلف خصوصا مع ان تلك القراين الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها
غير مضبوطة بالعبارات بل الضابط حصول العلم عند تحققها كما قلنا في المتواتر قال البحث الثاني
الخبر اذا نافى مخبره وجود ما علم ضرورة حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا قول من لم
يكذب انا كاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي عنه
في الرتبة ومثل هذه الاخبار يستحيل وروده عن النبي صلعم الا ان يقبل تاويلا قريبا والخبر كون الخبر الذي يتوفر
الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية والاشك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول صلعم
لقوله صلعم ستكذب علي فانه لو كان هذا الخبر كان صدقا ثبت المط في غيره والا فيه وقد وضع في الاخبار ما يستحيل
نسبته اليه صلعم ولان من السلف تعمدا بل ربما نقل الخبر بالمعنى فبدل بما توجه مطابقا او نسي البعض او المسند اليه فتوهم
الله صلعم او اهمل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس اقول لما فرغ من ذكر الاخبار المعلومة الصدق
شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب ويشملها امر واحد وهو ما نافى مخبره اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما
بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا

حلم الفيل ح

لا تعلاون ح

ولو كان عليه واجبا
ورثته وشتمهم نسخة صحح

كمن قال للجائع انت شبعان ولست بجائع او لمن علم شيئا انت جاهل به او نقيضه بتبديل الكل مساويا للجزء والثاني
مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب واقعا وهو
وهي الاخبار السابقة على قوله لما كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن
المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها ومغايرا لها لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي وقد عدم ذلك كله ومراد المص
طاب ثراه بالوجود في قوله نافي بخبر وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني
الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي عليه السلام لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها
الكذب وهي قابلة للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منها خلاف ظاهرها ولو لم يكن قابلة للتاويل الا على
وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه لا يقتضي بكذبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة
بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم او كان متعلقا بتشريع عام كالحاجة
صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما اوجب اخفاءه من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر ليس
لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار كما تقوله اصحابنا في النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة مع تواتره عندهم
وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي
عنه عليه السلام من قوله ستكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار
الكاذبة فيتحقق المدعى وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه صلى الله عليه وآله تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب
في الاخبار المروية عنه عليه السلام الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه لم يوجد الى الآن لكن يجب القطع بانه
لا بد من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول عليه السلام ما يستحيل صدوره منه واستدل بعضهم على
ذلك بما تقدم ذكره من قوله عليه السلام ستكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه
صدور ما يستحيل صدوره عنه عليه السلام لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول عليه السلام مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم يا م
استدل على ذلك بما ورد عنه مما يدل على كونه نوع تشبيه وجسم والدواعي الى الكذب اما من جهة السلف
وهم منزهون عن تعمده عند الجمهور وابراهيم النظام جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة توجب القدح في الصدر
الاول وذكر الاولون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول
عليه السلام بلفظ آخر توهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه اتى من الخبر لفظة يصح الخبر عند حفظها وبتبدلها ... او روى الخبر عن بعض

وهم اهل عصر النبي صلى الله عليه وآله وانما بعوث ... جامع

الصحا

اصحاب النبي عليه السلام شيئا ذلك فاسنده اليه عليه السلام توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول عليه السلام وهو
يروي متن الخبر ولم يدرك تمامه فروى عنه ما توهم ان الخبر من جملته عليه السلام ولهذا كان النبي عليه السلام يتانق الحديث اذا
دخل عليه شخص ليكمل له الرواية ويؤيد ذلك ما روي انه عليه السلام قال الشوم في ثلاثة المراة والدار والفرس فقالت
عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره وربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور عليه فيضيع ذكر سببه
ومع اهماله يوهم الخطا كما روي انه عليه السلام قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس واما من جهة الخلف
فالسبب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول عليه السلام لينفر الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي
الراوي جواز الكذب المؤدي الى اصلاح الامر كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في
المذاهب الحق عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق او الترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار
في النص عليهم بالامامة قال المص **الفصل الثالث** في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثرون على جواز
التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي شرعا والحق ثبوت التعبد
لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لامتناع الترجي منه تعالى بقول الطائفة التي لا تفيد قولهم العلم
لان الثلثة فرقة واوجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك
القبول واعترض عليه بسؤال واقع وهو الدلالة على وجوب القبول من المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
اوجب التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولاشعار الفاء به في العقد ولولاه لا تعليق الحكم
على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي فمع الانتفاء وجب الترك كان العدل اسوا حالا من
الفاسق هذا خلف ولانه عليه السلام كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام وترد الاشكال الصعبة فان حاجة القبائل
الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل على دفع
ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول عليه السلام يثمر الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا احتج المانعون بقياس
الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان المراد في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي عن
اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة اقول لما ذكر الاخبار المعلوم
صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر
العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب وما تساوي فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد
وهو المقصود بالبحث هنا والكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض

حاجة
فتعين العمل مع

طردا بالقياس وغيرها من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر الكذوب وغير المميز
علو بان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله
في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما
لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر واحد لغة الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة
للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل
فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تعيين ما يقع لنا منه اما وما الظن فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا او
مستفيضا واما احكامه ففيه مسايل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين
والحق الاول لان فرض التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه
لا يمنع من ذلك بعد وقوع الاجماع على التعبد بقول المفتي والشاهد مع تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع
قال السيد المرتضى رحمه الله العدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم به
واتفقوا جميعا ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج
وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه
السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فغير
معلوم لنا وجوه آ قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة ههنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى كان كذلك
وجب العمل بخبر الواحد اما انه تعالى اوجب الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي
المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون
المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه او مساو له وطلبه تعالى امره وهو للوجوب
على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب الحذر
عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة ههنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة ههنا بعض الفرقة
والفرقة صادقة على الثلثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم
قطعا واما الثاني فلان قوما لو قدموا على فعل فرد والمحرم راوي خبر يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه ح
اولا فان وجب فهو المط اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد والا وجب العمل به في هذه الصورة وجب

ذلك

ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض على
ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فتحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل
هذا اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان
قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز
له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير جائز لان الاية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين
فالتقييد خلاف الظ اما حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى للمجتهد
الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشارب النبيذ مثلا فروى له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار
فقد اخبره بخبر مخوف ولا يعني بالانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على
الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المط من كون المراد من الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز
جعله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة
في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا
كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم
بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالاحاديث
على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل التقييد اي كان
الخارج بالقيد اقل كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالايتان الاكتفاء م
بصورة واحدة منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق به ان
لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نم ان المراد من الطايفة عدد لا
يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نم فانه يصدق على الشافعية انها فرقة واحدة
ولا يصدق عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك خروج واحد من كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق
كل ثلثة فرقة صدق عكسه كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجماعة وايضا فقوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يجوز
عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون عائدا الى مجموع الطوائف فجاز بلوغهم
حد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهدين كما تقدم وهو خلاف الظ فكذا حمله
على الرواية ملزوم لتخصيصه بالمجتهدين وهو خلاف الظ ايضا قلنا ممنوع فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره

وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر
كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على الرجوع الى المفتي او البحث والنظر
الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة ظ من اللغة بل هو حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص
لانه فعله من فرق او فرّق كالقطعة من قطع او قطّع وانما خصصنا في الاية بالثلثة ليمكن خروج الطايفة منها والجا
فرقا لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة
ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طايفة من كل ثلثة بقي معمولا به في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا
ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوايف المقابل لمجموع القوم المقتضي
لتوزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع عند انذار المجموع لكل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم
وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطايفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعهم
الى كل الفرق ممكنا بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عايدا الى النافرين
كما فهمه اكثر الاصوليين كذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوايف منهم الى الجهاد وعليه جماعة
من المفسرين ويكون تفقههم اما بسماعهم ما يجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتداة والناسخة لما
تقدم منها من الرسول عليه السلام او بالاجتهاد وباستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو قوله
وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثر
وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو اولى لعمومه الثاني قوله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا اوجب الله تع التبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق
وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتبيين هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التبين وعدم القبول ولا
يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرض فيحصل الحكم به قبل حصول العرض وذلك
يمنع من التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التبين لانتفا علته فاما ان يجب الرد فيكون
اسوء حالا من الفاسق وهو بط او القبول وهو المط وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التبين غير ملزوم لاحد الوجوبين
اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التبين ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه
غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكروه من الدليل قبوله الثالث ان النبي صلعم كان يبعث رسله الى القبايل
لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لم يكن خبر الواحد

الشاهد ح

قطعا ح

حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون انفاذ الرسل الى القبايل للفتوى لا للرواية ويؤيد ذلك
ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة واحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي
وهو مما لم يبطل بهذا الاحتمال لم يتم الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها
بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا
اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال ان النبي صلعم قضى بخلاف قضائك فنقضه
وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة
وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في كتاب عمرو بن
حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رايه وقال عمر في الجنين رحم الله امرءا سمع من رسول الله صلعم شيا في
الجنين فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلعم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه
بغيره وكان عمر يرى ان المراة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث امراة
اشيم الضبابي من زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني
سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى قول فريعة
بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول صلعم استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال
عليه السلام امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في الحال في ان المتوفى
عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول
عايشة في الغسل من التقاء الختانين وبلغت الاخبار قطرة من بحر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم
على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات احاد فيتوقف العلم
بحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر
الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان رسول الله صلعم امر بكذا
حصل ظن انه وجد من رسول الله صلعم هذا الامر وعنده علم ان مخالفة رسول الله صلعم سبب لاستحقاق العقاب فيحصل
من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر يستحق العقاب فالعمل به مقتض لدفع الضرر المظنون واما الثاني
فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح
المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المط احتج المانعون بان خبر

غرة كل شي اوله واكرمه والغرة العبد او الامة وفي الحديث قضى رسول الله في الجنين بغرة كانه عبر عن الجسم كله بالغرة صح

جرجم

اسكني

امر

الواحد لا يجوز العمل به في الاصول بكونه ظنيا فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان
خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله
ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المط في الاصول العلم وخبر الواحد
لا يفيده واما الفروع فالمط فيها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد يفيد الظن قطعا وعن الثاني ان النهي
عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوي والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية
اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها غير
مندرجة في المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به
فبقي ما عداه في حيز الاحتمال وقوله تع يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن
فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قال رحمه الله البحث الثاني في كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل
الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وعلمه وذكره على تفاصيله فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله
وان كان مميزا عرف عدم المواخذة على الكذب فلم يتحرج عنه وتقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء
لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند
الفاسق والمخالف من المسلمين المبتدع ان كفرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت
الاية وعدم علمه لا يخرجه عن الاثم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل
القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد
مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم فنمنع الاجماع عليه وغيره فليس
بحجة والمخالف غير الكافر لا تقبل روايته ايضا لاندراجه تحت اسم الفاسق اقول القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا
في حجيته شروطا خمسة تتعلق بالمخبرين وينظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول
كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم
يكن مميزا لم يكن لقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان عرف عدم مواخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل التحرز
عنه وح لا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق تستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق
يخاف الله من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وبه
قال الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرايط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو عدم اعتقاده

مميزا ح

عدم المواخذة على الكذب المستند الى الصبي الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل
القبلة كاليهودي والنصراني او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه
تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك
قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما
تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان من مذهبه تحريم الكذب
قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت الاية وهي قوله تع ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا لكونه فاسقا
بدليل قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا
لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى كفره ولان في قبول روايته تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيمة
فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي الذي هو مظنة الكذب
احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم
بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين
وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم لكفر من يقول به سلمنا هما لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث حيث يكون ذلك
اجماعا منهم منعناه كيف وهو في محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقايد الذي
لا يبلغ الى حد الكفر فلا تقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة قال رحمه الله الرابع العدالة فانما
تقبل رواية العدل لان ايجاب التبين عقيب الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية تبعث على ملازمة التقوى
والمروة ويقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة وتعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة نادرا وانما تحصل
المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة المتكررة المتالفة او التزكية من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان
كان فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وفي المظنون كذلك على الاقوى وان علم ردت روايته اجماعا ومجهول الحال لا تقبل روايته
المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت ترك العمل به في العدل لقوة الظن ولان عدم
الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الصحابة ردوا روايته احتج ابو حنيفة بقبول
قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط السلب فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب
لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان
علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اقول هذا اشارة الى الشرط الرابع من الشرايط الخمسة السابقة وهي

ابو بكر الباقلاني وعبد الجبار ح

البحث الثالث ح

نفس ح بصدقه

العداله والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا حيث تحصل طمانينة السامع
الخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة بدناءة النفس و
كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطرق ومصاحبة الارذال
والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه من جراءته على الكذب فاجتنابه معتبر في العداله اما الصغيرة نادرا فلا (الاقدام علي ص)
تقدح في العداله اذا لم تؤذن بدناءة النفس واذا زالت العداله باقتراف شيء من الكبائر او الاصرار على الصغائر
عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما
توعد الله تعالى عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال اخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم
فيه روى ذلك ابن عمر عن النبي صلعم ورواه ابو هريرة عن النبي صلعم وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي عليه زيادة على ذلك (عن ابيه ح)
شرب الخمر والسرقة ولما كانت العداله كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي
اذن تحصل من الاختبار والحاصل من الممازجة المتاكلة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة ومن تزكية العدل المختبر
وقوله تعالى انما تقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته والثاني سلبي وهو عدم قبول
رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكن دلالته على الثاني بمنطوقه
وعلى الاول بمفهومه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه اولا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان
فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك
لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت عند خبره للاية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق اخر واذا كان
احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت عند الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب
الاحكام يؤذن بان فيه خلافا واختار قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل
رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال
اقبل شهادة الحنفي واحده في النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض
المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول
وهو الفسق واما المجهول حاله في العداله والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته
وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه أ ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني

من

من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن فيبقى في المجهول على الاصل ب ان عدم الفسق شرط
لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق والمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز
قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط يلزم منه الجهل بالمشروط ج اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا رد
خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري اصدقت (يع البتي تزوجت بلا مهر)
ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استاذن
احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول
المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره
ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم فلما لم يعلم تحقق الفسق
لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور النافهة الجزئية
قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما كليا وان تلك الامور الجزئية
مما تعم به البلوى واعتبار العداله في المخبر بها حرج ومشقة فكان منفيا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية
ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء منها وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب
التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب
التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل
الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان
اعتقاده دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس ان يكون الراوي ضابطا بمعنى
ذكره في الاشياء المعلومة له على بيانه لها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن من
حفظها بنقصها لم تقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول لانه لا يحصل من (بعضها اي بعضها مجرد ...)
خبره ظن غالب بل ولا ظن مطلقا فوجب اطراح خبره قال البحث الرابع في الجرح والتعديل شرط العدد في المزكي
والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما (بيلبث ح)
باسباب الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق فيهما منه والا وجب الاستفسار فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض
الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل والا الوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي
هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا او يطلق مع علمه بالشرائط او الرواية عنه ان عرف انه لا يروي الا عن عدل والا فلا او العمل بروايته

ان عرف اشتماله على البيان ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ
والاسلام والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بعضها عاما اقول لما بين
ان العدالة شرط في قبول الرواية وانما تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق
المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار هنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاول شرط بعضهم
العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما غير ان الا
حوط اعتباره في الشهادة واعتبره اخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط
حتى ان بعضهم ذهب الى ان من زكى شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا
والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقد ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض
غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد او جرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط لقبول
الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه
كما في الاحصان الذي هو شرط تأثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة
اذا تقرر هذا فاعلم انه تقبل تزكية العبد والمراة كما تقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب
في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح
بما ليس جارحا وعكس اخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وقال
اخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي
البصائر بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا حق ان كان مذ
هبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي
هو فاسق بناء منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشربه النبيذ ويكون
الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل تقدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرح احدهما
بامر صرح الاخر بنفيه المعدل بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى او اورع او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك
مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اربع اعلاها الحكم بشهادته

لان

لان كلما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل الايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في
الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا ولو لم يذكر السبب
وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كفى على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة ان يروي عنه خبرا
وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يروي الا عن الثقات امامن عادته او تصريح
قوله كان ذلك تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن الكل العدل وغيره الرابعة انه يعمل بروايته
اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم
يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا بهذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو
احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا المسئلة الخامسة ترك الحكم بشهادة
الشاهد ليس جرحا لما اوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام
والعدالة وتختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء
العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمراة والعدو عن عدوه والصديق عن صديقه وغيرهما واما البصر
فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرير لتحريم نظرهم
اليهن وح لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور الستة
المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كل واحد من الامور الستة المذكورة
شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل شهادة اما الحرية فعند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرد
قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا
فيما يقبل فيه شهادة النساء كالعيوب التي ... وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر
العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء
العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق
وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر فاذا ... الخامس فيما عد شرطا وليس كذلك لا يشترط في الرواية
تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد
من دون ذلك ولدلالة ان جاءكم فاسق بنبا عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب
وتنبههما والسنة ولا يشترط فقه الراوي وان خالف روايته القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان الحجة في قول الرسول ...

ولقوله عليه السلام نضر الله ولا علمه بالعربية ولا بمعنى الخبر لان الحجة في قوله عليه السلام ولا تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان كثر
مع قلة المخالطة فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا يشترط اشتهار نسب الراوي بل تقبل روايته مع الشرائط
وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم تقبل لامكان ان يكون هو المجروح اقول [illegible] امور
ذهب قوم الى اشتراطها لقبول رواية الراوي وليست كذلك فمنها العدد قال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية
الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون
الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار رحمه الله انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان منتشرا
الصحابة عملوا بخبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة
بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر
الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في
الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة
في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم فيكون التمسك به معلوما
لا مظنونا فلا بد من حمل النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم
يشترط عدم تكذيبه للفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت او التشكك اما الاول فلوجود
المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل
او جنونه واما الثاني فلكون تكذيبه الفرع ملزوما لكذب احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك موجب
لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم
الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي في قول الرسول عليه السلام
ولا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب
حامل فقه وليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لان
الاعتماد على روايته اوثق منه في غيره فيبقى على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد
العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية وبمعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في قول الرسول عليه السلام لا في قول
الراوي والاعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ قول الرسول عليه السلام كما يتمكنان من حفظ القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية

وليس

وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثر من
الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان بحيث يضبط مثله ما رواه في مثل زمانه ومخالطته لاهل الحديث قبلت
روايته والا توجه الطعن على كل رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته مع
تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب
ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم تقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا
اذا كان مترددا بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن
بعدالته ح وهذا انما يتاتى اذا كان له مشارك في احد الاسمين ولو كانا مختصين به او علم انه مراد من كل منهما قدم
الجرح على التعديل او تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته منه لم يثبت عدالته
لاحتمال كون العدل مشاركه دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم تقدح في العدالة لاحتمال كون
المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه
عشرح قال ره البحث السادس في التعارض بينه وبين الدليل القطعي الدليل القطعي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر
التاويل ولو على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد وان عارضه كتاب او سنة متواترة او اجماع فكذلك الا في وجه التخصيص
لعموم الكتاب والسنة فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد
خبر واحد يعارضها الا ان هذا الاحتمال غير واقع اجماعا ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل بمضمون الخبر
عند معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى ح قبوله فتعين الترجيح فان كانت
العلة قطعية العلية والثبوت فيها قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر واذا عارضه فعل الرسول
عليه السلام وتساوي حكمه حكمنا وتناوله الخبر وامكن تخصيص احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح اذا لم يكن وعمل اكثر
الامة بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه مرجح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح لجواز استناده الى ما ظنه
دليلا وليس به ولو اقتضى الخبر العلم وفي القطعية موافق له قبل والا رد لجواز اسماع البعض والاقتصار بالقطع
للاخر اما مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف يتضمن العلم وليس له صلاحية لزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى
العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به لعموم الادلة ولثبوت احكام الحج والرعاف والقهقهة بمعارض
ابا حنيفة في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عند التواتر لئلا يسقط عمن كلف به بما لا يعم به البلوى اقول لما ذكر
شرائط قبول خبر الواحد الراجعة الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية منها وذلك امور الاول عدم المعارض

واعلم ان المتعارضين اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما تثبته الاخرى الحيثية
التي اثبتها مطابقة كما لو قال صلى في الوقت الفلاني فرضا وقال لم يصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طاف
في ذلك الوقت او صلى فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان
يقبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه اولا فان كان الاول اولناه ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه
لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل للنقيض في متنه
لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال وان
كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تع امرتكم بالعمل
بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الادلة
القطعية لكن الاجماع دل على انتفاء هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال
ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت للسامع الا ان يكون المراد بذلك كونها قطعية في متنها لا في دلالتها
وح اما ان لا يكون قابلا للتاويل او يكون والاول يتعين فيه العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم وحدها ح
البدا واما الثاني فان كان القابل للتاويل هو القطعي خاصة اول او لم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليل
كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من الادلة القطعية
لا يساوي خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختص هو بمزيد القوة من حيث ان متنه قطعي وح يقدم
عليه ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه كما ياتي في باب التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان
القياس ليس حجة عندنا مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المص
طاب ثراه وموافقيه وح اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او يتنافيا بالكلية فان كان
الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني
جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور جايز فتخصيص خبر الواحد به اولى
بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان
كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص
وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور قطعي فلا
يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق

اعتبار

اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زايدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول علو
بانه روي انه علو فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له وثبت التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة فان
امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم المتواتر لكونه
قطعيا وان لم يتساويا في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او في دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا
له علو او لم يثبت به التاسي في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم
بعض الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من المرجحات لمعارضه بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد دل
على ما عمل عليه الاكثر يرجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم
على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال
استناده في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس به دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد
مقتضيا للعلم بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ولمن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز
ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون علو قاله واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي
الدال عليه وان لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى علما او لا لانه لما لم
يفد العلم لغير سامعيه مع كونه مقتضيا تكليف الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه
لم يقدح ذلك فيه لافادته قوله علو اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض
الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر
الواحد عامة فيما تعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة على العمل به فيما تعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عايشة في التقاء
لها ح الختانين وعمل ابو بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لم اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة
ان رسول الله صلعم اطعمها السدس ورجوعهم في احكام الغي والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار
الاحاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيما يناقض مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول علو ولاوجب نقله
على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل علو ذلك لنقل متواترا لتوفر
الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه والجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول علو له وانما يلزم ذلك ان لو تضمن
العلم او ايجاب العمل به على كل حال اما اذا لم يتضمن علما او كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور ولا نسلم
عدم نقله التكليف بغير المقدور مع انه معارض بما لم تعم به البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف بناء ان تم مع ذلك

جائز عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف بما سنا مشروط بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا القول فيما
تعم به البلوى فالبحث السابع في كيفية الرواية اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله صلعم يقول
او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ثم امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا ونهينا
ثم من السنة كذا ثم عن النبي صلعم كنا نفعل كذا واعلى المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته ان قصده
اجمالا او تفصيلا والا سمعته دون الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد
القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني واخبرني وسمعته ثم ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان
فللمكتوب اليه العمل مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان يقال له هل سمعت هذا فيشير
براسه نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرا عليه حدثك فلان بكذا فيسكت مع ظن ان السكوت
للتصديق فالاولى العمل واختلفوا فمنع المتكلمون من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم به
والسكوت هاهنا افاده العلم بان المسموع كلام الرسول صلعم ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه
فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا وللراوي ان يقول للغير اروه عني ولو قال له حدث عني ما فيه ولم
يقل اني سمعته لم يكن محدثا وانما اجاز له التحديث وليس له ان يحدث به فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول
الشيخ لغيره اجزت لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي وهذا وان اوهم ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث
عنه بما لم يحدثه لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول لما ذكر الامور
الراجعة الى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي صلعم قد يكون صحابيا وقد لا يكون
والمراد من الصحابي من راى النبي صلعم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء
روى عنه او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه ومن لم يرو ولقبولها التقسيم
اليه بهذه الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا لحنث بصحبته لحظة واحدة والصدق فيها مع سلب
القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من راى النبي صلعم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت
مدته وان لم يرو عنه وشرط اخرون في ذلك اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع
الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صلعم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني الثانية ان يقول
قال رسول الله صلعم كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى لانه في الاولى نص على انه روى عن النبي صلعم بلا واسطة
وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صلعم اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكن اذا

صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول صلعم ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين
سماعه من الرسول صلعم ومن غيره وبعد تردده في سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل احد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما سمعه من
الرسول صلعم وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي اخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى الصحابة مجرى غيرهم في
احتمال العدالة وعدمها جعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه
ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا اخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا او نهيا لاختلاف
الناس في صيغ الامر والنهي وشرائطهما ولذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه
لا يطلق هاتين اللفظين الا مع تيقنه مراد الرسول صلعم من لفظه واعترض بجواز الاكتفاء بظن ذلك فان قيل بهذه الصيغة
حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويزه خلاف ذلك كان ملجئا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته
قلنا هذا دور لانه لا يمكنكم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول صلعم الا اذا علمتم انه حجة
وانما اثبتم كونه حجة بذلك فيدور وايضا فقوله امرنا الرسول صلعم بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم
وهل امر بذلك الفعل دائما او غير دائم فلا يكون مجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله صلعم حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابعة ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم وهذه ادون
من الثالثة لان كلما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال اخر وهو كون الامر والناهي
والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول صلعم وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الامر والناهي هو الرسول صلعم
ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض
الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي
ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون ظاهرا للكل اذا كان صريحا
مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من خطاب يعسر دلالته على الامر الى البحث والتامل فلا
ولا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امر الثقة لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله
في الاجماع ومنع انحصار غرض الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال [ان يقول ح]
كون السنة غير سنة الرسول صلعم فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله صلعم من سن سنة حسنة
فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست حجة والاكثر على انها حجة للوجه
المتقدم ذكره في الرابعة وما ذكر نحوه وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا

في سنة الرسول عليه السلام للتقرير والعرف الطارئ السادسة ان يقول عن النبي صلعم كذا فقال قوم ليس بحجة لان الاظهر
انه سمع منه واخرون جوزوا ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي صلعم وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول
كنا نفعل كذا وهذا بمجرده ليس بحجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا رسول شرعا وحينئذ يكون ذلك محمولا
على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده عليه السلام مع علمه بذلك وتقريره عليه والحق كون هذه الصيغة ادون مما
تقدمها واما غير الصحابي فمراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاول ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان
او سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم
بذلك قاصدا اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له
ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان كذا
الثانية ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من
قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وههنا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا
الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البائع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي
الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه
عن قصد وتعقل ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي عليه السلام كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية
وكذا الاجماع ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته وجوزوا ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره
كتابا يعرفه امرا من الامور يجوز ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر
فيشير باصبعه او براسه اشارة دالة على معنى نعم فالاشارة ههنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز
ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة ان
يقول اخبرني ولم يجز ههنا مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظة الخبر
حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس
كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على المعنى الخامسة ان يقرأ عليه حدثك فلان كذا فلا ينكر ولا
يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان
ينكره لزم السامع العمل به لحصول ظن انه قول الرسول عليه السلام والعمل بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية
عنه قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيد بقول

قرأه

قرأه عليه لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ على الشيخ
الحديث ارويه عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وكذا السكوت افاد الراوي
العلم بان المسموع كلام النبي عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم ههنا ما هو اعم من مفهومه بحيث
يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان ينقلوها عن
موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني وحدثني
من هذا الباب فان السكوت المذكور لما شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق
لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او
حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والتحديث حقيقته
اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب
يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه
عني او لم يقل اما لو قال حدث عني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحديث فليس له ان
يحدث به عنه لانه يكون حينئذ كاذبا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيرها من النسخ ويقول
سمعت هذا لان النسخ تتفاوت واختلاف النسخ الا ان يعلم انهما متفقتان لا تفاوت بينهما في شيء السابعة
الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عندي من احاديثي فظاهر بعضهم ان الشيخ اباح
له التحديث عنه بما لم يحدثه به وذلك يقتضي اباحة الكذب الا انه جرى مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته
فاروه عني قال رحمه الله البحث الثامن في المرسل الاقوى عندي عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل
غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لو جوز ان الخبر عن
الرسول عليه السلام الاول الاخبار عنه وانما يكون له ذلك اذا ظن العدالة ولان علة السمع متفقة فيجب القبول ولان المسند
جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يحتمل اخر عنه فلا يقبل الا ان يتصل والجواب ليس حمل اخبار
الراوي عن الرسول على ظن انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت العدالة وقول
الراوي المصاحب عن فلان يقتضي ظاهرا الرواية عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل اجماعا ولو وصل الحديث
الى النبي عليه السلام ثقة غيره فهو متصل اقول اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير
الرسول عليه السلام قال رسول الله صلعم كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول

عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور
سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله مرة اخرى او يسنده غيره مرسلا او يرسله غيره ويكون رجال احدهما
غير رجال الاخر او يعضده قول صحابي او قول اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على
عدل ليسوغ قبول خبره قال عليه وانا اقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن
هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك ابو
بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف طاب ثراه المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن
ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول على مجهولة لنا ومن
كان كذلك لم يقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة
لنا واما انا لم نعلم من صفاته الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعمن لو سئل
عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته به
بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه واما الثاني فلما تقدم في عدم قبول رواية المجهول لان كون العدالة شرطا
في قبول الرواية احتج ابو حنيفة ومن وافقه بوجوه آ ان العدل لا يجوز ان يقول قال الرسول عليه الا وله ذلك
وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول عليه قاله اذ لو ظن عدم قول النبي صلى ذلك او شك فيه
لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامع وح يكون اطلاق هذا القول مستلزما ظنه او علمه
عدالة الواسطة فيكون تعديلا له ب ان علة التثبت الفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا لان العدم علمها واصالة
بقائها على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم ج لو لم
يقبل المرسل لم يقبل ما لا يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير
واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة
وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله صلى فقد اتى بالصيغة المقتضية
للجزم بكون القول المذكور قول الرسول عليه والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك قادح في عدالة
الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة
وليس اضمار اظن لحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه
سمع انه قال رسول الله صلى لم يكن تعديلا وقائلا هكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر

الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما علم انتفاؤه عن الرسول عليه
اذا سمع الاخبار به عنه وانتفاء اللازم ظاهر انه على تقدير اضمار اظن لا يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق
ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضده الذي هو العدالة فما لم يكن
العدالة معلومة لم يتحقق انتفاء التثبت معلوما ونمنع من كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة
عدم امتثاله ما توجه عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب
على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم تقبل روايته لتردده بين كونه متصلا او مرسلا من غير
ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل آ اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل وفاقا اما عندنا من يقبل المرسل فظ
واما غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الاخر وهو غير صالح
للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا ومتصلا ونسي شيخ نفسه وان كان يعلم في الجملة عدالته وكذا اذا ارسله تارة
واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه ب اذا وصل الراوي الحديث بالنبي صلى مرة ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز
كون الصحابي رواه عن النبي صلى تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب سماعه او سمعه يرويه
عن النبي عليه فنسي ذلك فظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فسبب موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم ج اذا وصله بالنبي
صلى الله عليه واله تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده
او وصله بالنبي صلى بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان نسيانه طول تلك المدة يضعف الظن الا ان يكون له كتاب رجع
اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله **مسالة الحق التاسع** يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يتغير لفظ الراوي
عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي عليه ولم يكرروها فيعلم اقتصارهم على
المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للاعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله عليه رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها واداها كما
سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى الافقه ليستنبط من اللفظ
ما لم يستنبط الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء
كما سمع والاستحالة انما تلزم لو قصر عن المعنى والتقدير خلافه **اقول** اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول عليه بما يدل
على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن اللفظ الاصل في افادة المعنى وثانيها
ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان تساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه
لحكم واسرار لا يعلمها الا الله فلا يجوز تغييرهما ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المصنف طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين

احد مما انا نعلم بالضروره ان الصحابه الذين رووا عن الرسول عليه السلام هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس
ولا كانوا يكررون عليها بحيث تصير محفوظه لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مده ومن المعلوم ان بقاء تلك
الالفاظ التي خاطبهم الرسول عليه السلام على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شي متعذر فعلم من ذلك انهم اقتصروا على حفظ المعنى
دون لفظه الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه على العربيه بالفاظ عجميه
مقابله للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربيه اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربيه وترجمتها اقل مما بينها وبين
ترجمتها العجميه وفيه نظر للنهي من الاولويه وذلك لان الترجمة العربيه بعض اعتقاد ساممعها انها من الفاظ النبي عليه السلام
حمله لخلاف الترجمة العجميه احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله عليه السلام رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم
اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداوه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى
الافقه لان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوايد اللفظ الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه
لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلام بلفظ اخر لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى اذ جواز تبديل
لفظ الرسول عليه السلام يستلزم اولويه جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز ذلك في الطبقه الثانيه جاز في الثالثه وا
لرابعه وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما نقل بعضهم عن لفظه او عن تركيب
فاختل معناه ولذلك الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه
والجواب عن الاول ان المراد بتمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه ولهذا الشاهد
والمترجم يوصف كل منهما بانه مود كما سمع وانه خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد
المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية
بالمعنى عدم الزياده والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتها في الجلاء والخفا ومع تحقق هذه الشرايط
يمتنع ما ذكره المعترض واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزياده لا حاجه اليه لان الشرط
الاول وهو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك قال المصنف البحث العاشر اذا انفرد احد الرواة بزياده فان تعدد المجلس ولهذا الشاهد
قبلت لامكان ذكر النبي عليه السلام لها مره واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الثاني عددا يمتنع ذهولهم عنها لم تقبل وكذا ان كان
اضبط وان تساويا قبلت ان لم تغير الاعراب فان السهو على السامع اظهر من توهم السماع لما لم يسمع الا ان تقول الثاني اني انتظرته
به بعد المتن فلم يات بغيره فالترجيح وكذا ان غيرت الاعراب اقول اذا روى اثنان او جماعه ممن تقبل روايتهم خبرا وانفرد احدهم
بزياده ولم يخالف الزياده المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه عليه السلام دخل البيت وروى اخر انه دخل البيت وصلى فيه او في اقواله كما لو روى

بلوه

واحد انه سيل عن ماء البحر فقال الطهور ماؤه وقال الاخر انه قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت
الزياده فانه من الجايز ان يدخل عليه تاره السيد والصياد وتاره يدخل ويصلي فيه او يحمل الاخر نقل القلع وكذا يجوز
ان يقول في مجلس عقيب السوال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس اخر هو الطهور ماؤه الحل
ميتته لان المقتضي لقبول الزياده وهو عداله الراوي موجود والمانع مفقود اذ ليس الا امساك الاخر عن الزياده وذلك
غير موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزياده عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبطه الواحد لم
يقبل الزياده وحملت روايه راويها على سهوه او انه قد سمعها من غيره عليه السلام ويوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك
الزياده اشد ضبطا من راويها بعد ان يقولوا الزياده والا فلا فوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضه
تكذيب النافي وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم يغير الاعراب لما ذكرنا ولان سهو الانسان عما سمعه اظهر من توهمه فيما لم
يسمعه انه سمعه الا ان يقول النافي اني انتظرته بعد تلفظه بالمتن ايضا الاصل المزيد عليه فلم يات بغيره فحينئذ يتحقق التعارض
ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل عبد حر صاعا من بر وقال الاخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر
فالحق عدم قبول الزياده لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين معارضه للاخرى فيجب الترجيح والعمل بالراجح منهما قال المصنف
المقصد العاشر في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعديه
الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعله متحده فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم
او صفه او نفيهما عنه اقول لما فرغ من البحث عن الادله السمعيه على الاحكام الشرعيه من الكتاب والسنه والاجماع وما يتعلق
بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس او هو من جمله طرق الاحكام الشرعيه عند الجمهور خلافا للكثير من المعتزله وجمهور
الاماميه وسياتي ذكر احتجاجهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرايطه او احكامه اما الاول
فاعلم ان لفظ القياس لغه التقدير يقال قست الارض بالقصبه وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب
الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف طاب ثراه انه عباره عن تعديه الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعله متحده فيهما
والتعديه لغه المجاوزه من الشي الى غيره يقال عديته فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي حر
لم يصدق لاستحاله تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العله وفي هذا التعريف
نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفه وبالقياس الفاسد ولان تعديه الحكم من الاصل الى الفرع نتيجه
القياس وثمرته المتاخره عنه فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشي بغايته جايز كما يقال الكوز وعا
يشرب به الماء قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغايه بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي

الغاية كما في المثال المذكور لانك لم تحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال
الكوز شرب الماء ايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف
ما يدل على ذلك لو اضيفا او احدهما الى القياس د ولان اللفظ ح في ان العلة للتعدية وليس فيه اشعار بان ما علة
الحكم الملحق ولان تقييد الحكم بالاتحاد زايد مع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعرض في الحد
للمعتبر منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر
جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا
ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث
ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انهما صفة وجودية وذلك ملزوم لكون الموصوف بهما موجودا وان
كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان
المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس
بل بمجرد التحكم والتشهي وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر
التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر
جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال
من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز
بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما فلان الجامع
قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل مثلا غير طاهر
فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن او المرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير
في قوله لهما او عنهما عايد الى الاصل والفرع وفي بينهما عايد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما اخيرا عايد الى الاصل والفرع
والمصطاب ثراه قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه قال ص
واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس
فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان القياس فرعه ولان القياس اعم منه لان الصفة قد تثبت بالقياس كما يقال
الله عالم فله علم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا
يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد اقول اعترض

لاستوائهما خ

علي

على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه ا ان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر ان كان اثبات حكم احدهما للاخر كان
قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فايدة وان كان معنى اخر فلا بد من بيانه وتقدير ظهوره لا يجوز
ذكره في تحديد القياس لان ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد ب قوله في اثبات حكم لهما
مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع عليه القياس
دار ج انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا تثبت به الصفة كما في قولهم الله تع عالم فيكون له علم
قياسا على الشاهد اذا اراد القياس اعم من الشرعي والعقلي ح لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة تندرج في الحكم قطعا فقوله
بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكريرا من غير ضرورة لان الصفة ح احد اقسام الحكم فيكون الحد اما ناقصا او
زايدا د المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي
حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية
الجامع وما به يمتاز كل واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية الجامع لتحققه من دونها فلا يذكر في التحديد والا وجب
ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك ه كلمة او موضوعة للابهام والتحديد وهو مناف التحديد المقصود
به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على
نفسه بمناقضة عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض
حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذر
الاعتكاف صايما قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا له في نفس الامر لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل
هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا
للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم لان علة حكم الصلوة التي لاجلها لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر هي كونها ليست شرطا
له حالة النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب بان تسميتهم قياس العكس
قياسا مجاز واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو
حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون جزءا فلا يعرف به واجاب المصطاب ثراه في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل
مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز انه يشرب به الماء والكرسي
ما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه لم يأت بلفظ الوحدة وانما
اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع مح واما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه طاب ثراه مع قوله عند المجتهد ليندرج فيه

القياس الفاسد **قال رحمه الله البحث الثاني في اركانه** وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء
عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع
عليه غيره وليس الحكم في السكر متفرعا عن الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة
امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فثبت ان الاصل اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق فرع في
المتنازع والعلة بالخلاف وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة مؤثرة في
الحكم والمحل غير مؤثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا
على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق
اصل الحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل للحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل
فرع والبحث مبنا على مصطلح الفقهاء **اقول** لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع
اعني المقيس لا مجانا بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كانت اركان هذا القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا السكر على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته
في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث
عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين في
المحصول والمصنف تبعه اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما تفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما تفرع عليه
ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على
تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة السكر عليه وينبغي بشرط
ذلك الغير ما يشارك النبيذ في علة حرمته ولما ظهر امكان انفكاك كل واحد من ماهية الخمر وتحريم النبيذ
عن الاخر استحال ان يكون تحريم السكر متفرعا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك
لانا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم السكر على تقدير مشاركته اياه في
علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا لخصوصيته بل على امر شامل له وللسكر لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك
النص نظرا الى قياسا وح لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم
الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم
اصل في محل الوفاق وفرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف فرع في محل الوفاق

اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته اصلا فقد
توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك معنى كون العلة فرعا على الحكم
وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونها علة على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم وكونها فرعا عليه واستغناء الحكم
عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع
لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد توقف
ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دال على تفرع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية
العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة المؤثر باثره اقوى من تعلق
المحل بالحال لان الاثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم ان لكل
من قولي المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت
ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل
عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا
وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فلانه مبين للحكم والمبين
للشيء لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه اصلا محلا للحكم فهو ممنوع عندهم لذلك واما الفرع
فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم
النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل
على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل للحكم الذي حصل فيه الذي
هو اصل القياس واصل اصل الشيء يجب ان يكون اصلا واما محل الخلاف فانه اصل للحكم فيه الذي يطلب اثباته وهو
فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم
ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية انما هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر
والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال
المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى واما الحكم فهو المطلوب اثباته
كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة اعني الوجوب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة

الحكم مؤثر فيه والعلة مؤثرة في الشيء اصل ان لم يكن الاصل الا ... علته
وان المحل الى ... [illegible] ... والا لما تعلق م

والبطلان وغيرهما ان لم نقل بالقياس في غيره كالعقليات واللغويات **قال قدس الله روحه البحث الثالث في انه هل يجوز ام لا** منع
التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به في دليل الشرع
عليه ظني والاقوى عندي ان العلة ان كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة كقياس تحريم الضرب على تحريم
التافيف واما غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور
برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام والاجماع اهل البيت عليهم السلام عليه فان المعلوم من قول الصادق
والباقر عليهما السلام انكاره ولانه مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب صوم اخر رمضان والكاظم ع
وتحريم اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول ولان الصحابة منعوا منه قال علي عليه السلام من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم
فليقل في الجد برايه وقال لو كان الدين يوجد قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره للعمل به متواتر
وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء
السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم ولم ينكر عليهم احد **اقول** اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا على طرفين واستحاله
فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم
من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرايع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين من الامامية السيد
المرتضى رحمه الله واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والقاساني والنهرواني في صورتين احديهما
اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في
الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو اختيار المص
طاب ثراه ومنع منه السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا لعدم ما يدل عليه ووجوده عقلا وشرعا واخرون لوجود ما يدل
على عدمه سمعا والحق ما اختاره المص طاب ثراه لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل
اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمنع عنده ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريمه الاسكار
المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كلما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته
العقول بالقبول والاستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا
في غير الصورتين المذكورتين وجوه **آ** قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله تعالى بما لا يعلم فيكون

منهيا

منهيا عنه **ب** قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه
بالرسول على المتمكن من اخذ الاحكام من الوحي المفيد للقطع **ج** قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فبقي الباقي على النهي **د** قوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع
وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص الذم
بالقايسين الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث الى التسع **ه** اجماع اهل البيت عليهم السلام على
المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره وذم العمل به **و** ان مبنى
شرعنا على اختلاف المتوافقات واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فلان
الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها مع مساواتها في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر رمضان
وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحايض
واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى وجه العجوز السوداء واباح النظر الى وجه
الجارية الحسناء واما الثاني فلان معظم القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات
فيه كما في قياس العكس **ز** اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول
فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمع من
تراب او طين يعلو الارض والتقحم التقدم والوقوع في المهلكة يقال اقتحم الانسان الامر العظيم وتقحم في المهلكة
او ملاءه وقال عليه السلام لو كان الدين بالراي او يوجد قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره للعمل
بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال
عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برايهم فضلوا واضلوا
وعنه اياكم والمكايلة فقيل وما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان
جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد
فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم
وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم احد في ذلك فكان
اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم **قال قدس الله روحه** احتج بقوله تعالى فاعتبروا وبخبر معاذ وبقوله عليه السلام ارايت

لو تمضمضت ارايت لو كان على ابيك دين والجواب المراد بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه وسياق
الاية يدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد قال اجتهد رايي فقال بل ابعث اليك وعن
الخبرين ان المراد التمثيل لا القياس لانه عليه السلام ممنوع منه بقوله وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه عليه السلام بين
العلة فيهما مع انهما خبرا واحد اقول لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر
ما عارض به الخصم وهو من وجوه آ قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه امر بالاعتبار
وهو مأخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة
العبور معبرا والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور
لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل الى
الفرع فيكون مأمورا به ب انه عليه السلام بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فاقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد فيه من رده الى اصل والا لكان مرسلا والراي المرسل
غير معتبر فيكون هو القياس ج سال عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه شبه عليه السلام قبلة الصايم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر
وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما مما يفهمه كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه
من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك
قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول عليه السلام واما ثانيا فلان قوله عليه السلام ارايت خرج
مخرج التقرير ولولا ان تكون حجية القياس ممهدة مقررة عند عمر لما حسن ذلك اذ الحسن مخاطبة من
لا يعتقد كون القياس حجة بذلك د قوله عليه السلام للجارية الخثعمية لما قالت له سائلة يا رسول الله ان ابي ادركته
فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء وهو عين القياس
والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار في الاية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن
يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل وتقديره اشتراكه يجب حمله على الاتعاظ لدلالة صدر الاية وما سيق له يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين

ولو كان المراد به القياس الشرعي لبقي بعد من الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على
البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم المناسبة بكلام الله تعالى سلمنا
لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي
في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او ما اذا كان ثبوت
الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب القاشاني والنهرواني وعن ب ان خبر معاذ مرسل فلا يكون
حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما قال معاذ اجتهد رايي قال له النبي عليه السلام بل ابعث اليك ولا
يمكن الجمع بينهما لورودهما في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ
الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن ج د المنع
من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه عليه السلام ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط
العلة حجة ولانه عليه السلام قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اولى
من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة
والشرب يلزمهما امر واحد لا بد منه فيهما فهو مقدمة لهما وهو وضع الماء في الفم وليس بين القبلة والجماع لازم عقلا منهما
فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع ولما لم يثبت لها حكم الشرب فبطريق الاولى
ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذا الا انه تقول بها سوا قلنا انه قياس ام لم نقل سلمنا لكنهما منقولان بطريق
الاحاد فلا يمكن اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام لوضع بهما قال قدس اما اذا نص
على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل
ولا يمكن ان تكون العلة ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف
ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى اقول هذا اشارة الى مسلكين وقع الخلاف فيهما الاول اذا
نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي علم وجود تلك
العلة فيها من غير دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني
وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي وانكره الاستاد ابو اسحق واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال
ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة علة للتحريم او كراهة واما اذا كانت علة لوجوب او ندب لم

بكيف في تعديه الحكم الى غير محاله واختار المصطاب ثواه الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من
الاصل المنصوص على عليته الى غيره لزم المحال لانه وجدت فيه لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفا
معلولها والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق
كاسكار الخمر فقوله حرمت الخمر لاسكاره وح لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوصيه
اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر اذ التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم قد
تحقق في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره وايضا فالنص ح لا
يكون على العلة بل على جزئها حسب وهذا خلاف الغرض احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها
مسكرا يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافته
الى الخمر معتبرا في العلة فلا يكون القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السوا لم يدل على
احدهما تعيينا لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل
عارف بالوضع يفهم من قول القايل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه عن اكل كل حشيشة تكون
سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد ان تكون منشا الحكمة وكون الاسكار قايما بالمحل لا
مدخل له في ذلك فيحصل ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكر ونحوه انما يرد على هذه العبارة
فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار لارتفع الاحتمال المذكور الثانيه تعديه التحريم من التافيف الى الضرب وغيره
من انواع الاذى الزايده عن اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه يدل عليه بالقياس ام
لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال اخرون ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع
من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو ظ باطل او
بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي
على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي بط قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه
نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان
ما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفائها وانتفا النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه وهي دلالة
التزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به مانعو القياس والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة ولانه لو منع من العمل بالقياس لم تنتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك موذن بكون

ونحو

تلك

تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى
مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون
قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس
انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المصطاب ثواه هنا اختياره كون تلك الدلالة
من القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون تلك النوع ومنصوص
العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس
المختلف فيه **قال ثوه الفصل الثاني في طرق العلة** وفيه مباحث الاول لما ثبت ان القياس حجة لا مطلقا
بل في موضعين احدهما ان يكون الفرع اقوى في الحكم والثاني ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص واثبت
القايسون طرقا اخرى يجب التنبيه على ضعفها ان شاء الله تع والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل لعلة
كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو ثلاثة اللام لكذا او البا بكذا
وان كقوله انه كذا او تنزل دونه التعليل وهو الايماء مثل لعلة كذا او اما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السوال كما لو قيل يا
رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة بالافطار وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن موثرا
لم يكن له فايدة كما روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم
هرة فقال عليه انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في الطهارة
لم يكن لذكره فايدة وكتقريره على وصف الشي المسوول عنه كقوله صلى الله عليه واله اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
وكتقريره على حكم ما يشبه المسوول عنه وتنبيهه على وجه الشبه ليعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت
ما تم محتسبه نبه بهذا على عدم افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفا حصول المطلوب فيهما وكالفرق بوصف صالح
للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بين الاولاد وكقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع
البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عن مانع الواجب واعلم ان الايما يدل على
العلة وان لم يكن مناسبا لاستقباح اكرام الجاهل واستخفاف بالعالم **اقول** لما اختار المصطاب ثواه كون القياس
ليس بحجة في الشرع الا في صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
وثانيهما ما اذا كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع انحصر طريق التعليل عنده في النص واما
الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخر ذكرها طاب ثراه وبين ضعفها اما النص

فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة
فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء الفلاني لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او لاجل
كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا
في العلية مع احتمال عدمها فثلاثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تع وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقد يكون موثرة مثل قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل
حسن قولهم حرمت كذا العلة كذا ولو كان اللام مثبتا للتعليل لزم التكرار او تعليل الحكم بعلته البعيدة ولقول
الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او موثرا ولان قال اصلي لله
ويستحيل كون ذاته تع غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي النص
المذكور لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في
قولهم لعلة كذا التاكيد وفي الشعر تسمى لام العاقبة اي ان مصير الولد الى الموت وكذا البناء مصيره الى الخراب وفي
قوله اصلي لله اي لامر الله او لثواب الله فحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة اما الباء فكقوله تع
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهي بمعنى الموثرة واما ان فكقوله تع ولا تقربوا
الزنا انه كان فاحشة وقوله عم في قتلى بدر زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما
وتحقق قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعلة كذا ولعلة كذا او لانه
كذا واما ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه
وانواعه آ ان يذكر الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم كما روي ان اعرابيا
جاء الى النبي صلعم وهو لاطم وجهه ناتف شعره يمزق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال النبي عم ماذا
صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له عم اعتق رقبة فانه يحصل ظن ان العتق انما وجب عليه
لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السوال يفيد ظن كونه جوابا عنه والسوال معاد في الجواب
تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان الجواب بالفاء ب ان يذكر الشارع الحكم وصفا
لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فايدة وهذا ينقسم الى اقسام احدها ان يدفع السوال في صورة الاشكال
بترك الوصف كما روي انه عم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة
فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن

احدها ان يدفع السوال المذكور في صورة الاشكال بذكر الوصف لنهاية ٣ بحث

لذكره

لذكره ما يمنع عقيب الحكم بعدم نجاستها فايدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان في قوله عم انها
وثانيها تقريره عم على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عم حين سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال
فلا اذن فانه تنبيه على ما يشبه المسؤول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله
لعمر وقد ساله عن قبلة الصايم هل تبطل الصوم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا
على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو المقصود منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا
القسم ليس من هذا القبيل لانه عم ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهم عمر من كون القبلة مفسدة للصوم
لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبي عم عليه ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست
مفسدة له واما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك
لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد وليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا
يكون مفطرا لكان الاشبه بما ذكره عم ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسوال من
غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السايل
وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا والجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة
علة الفساد غير مسؤول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسوال بخلاف النقض فانه به يتحقق ان القبلة
غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسوال ج ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم تكن تلك
الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عم القاتل لا يرث
فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال عم القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه
موثرا في منع الارث علمنا انه علة في منع الارث وثانيهما ما يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه
آ ان تقع التفرقة بلفظ جري مجرى الشرط كقوله عم اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه
عم عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع ب ان يكون التفرقة بالغاية كقوله تع ولا
تقربوهن حتى يطهرن ج ان تقع التفرقة بالاستثناء كقوله تع فنصف ما فرضتم الا ان يعفون د ان تقع بلفظ جري
مجرى الاستدراك كقوله تع لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان
التعقيد موثر في المواخذة ه ان تستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ويكون لتلك الصفة
مما يجوز ان توثر كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على التفرقة انام

لا بد لها من سبب ولا بد في ذكر الوصف من فائدة ٥ النهي عن فعل يمنع من فعل آخر تقدم وجوبه علم
ان العلة في ذكر النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع
جايزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف الموما اليه
على علية الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطه ومنعه الغزالي وجماعة واختاره المصطفى ثم اه احتج الا
ولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان تكون جارية وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد
من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم
لعلمه وذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي هي لا تتعدى مسالك الحكم وقضايا العقل فان
الفقها اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم
الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سوا ظهرت الحكمة او لم تظهر واحتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم
الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كونه جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف
لا انتفا غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام لشي عنده وكرمه والعالم قد يستحق
الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك مؤذن بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو
المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من
الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصور
المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي
عن الاستخفاف بمن يستحقه وهو الجاهل في ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر
بالاستخفاف به صفة سوى العلم والاصل عدم صفة اخرى لشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات
الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا يقبح قول القائل
لا تكرم احدا اصلا لاندراج من يستحق الاكرام في المنهي عن اكرامهم **قال الدرس الخامس الثاني في ان المناسبة لا
تقتضي العلية** المناسب ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملايم لافعال العقلاء في العادات وهو
حقيقي وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية وكان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال
والنسب والعقل والدين بشرع القصاص والضمان والحد والقتل وان كان في محل الحاجة فكتمكين الولي من التزويج لخوف

فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى التحسينات كالتقوية على مكارم الاخلاق
كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد للمناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة
العلمية وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما تظهر مناسبته ثم عند البحث يظهر الخلاف فاذا عرفت هذا
فنقول ان الخلوص المناسبة لا تدل على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالخصوص
على راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله تع بالاغراض والابتنا على راي المعتزلة ايضا
لجواز توقيع احد الطرفين من المويد الراجح او لمصلحة مجهولة **اقول** الكلام في المناسب اما في ماهيته
او اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان
تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة
وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين
فقد يكون دنيويا وقد يكون دينيا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه وعرفت
اللذة بادراك الملايم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل
عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيرهما من الاعراض النفسانية وذلك اظهر
من كل ما يعرف به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا او ابقاء بقولنا على اقرب الوجوه الممكنة
العادة حيث تخرج من التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل القوت مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس
مناسبا مع شمول التعريف من دون القيد المذكور لجرح الاسراع والعدو في ذلك الغرض الخارج عن العادة
فانه ليس مناسبا والثاني انه الملايم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة
للملايمة جمعهما في سلك واحد عادة وهذا الثوب مناسب لهذه العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام
الله تع بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا
وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرة اخرى فالاول على اقسام ثلثة آ ان تكون
رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب
والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار تع الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع
الضمان والحدود كحد السرقة والمحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع
مفض الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن

والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع
بينكم العداوة والبغضاء ب ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كانت
مصلحة النكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه محتاج اليه بوجه ما وهو تحصيل الكفو الذي
ربما لو فات لم يحصل بدله ج ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير
الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القا
ذورات وسلب الرقيق اهلية التملك للشهادة لكونها من اسنى المناصب والرقيق نازل المرتبة والقدر
والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادة
الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسب المصلحة يتعلق بالاخرة فهي
الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها مصلحة للسعادة
في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا وبكشف البحث والتامل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية
تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته
في المال ح اعزازه والجمع بينهما تناقض فهذا يظن المناسبة في اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى
نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من الاستصحاب في الصلوة وبين بيعه واعلم ان للمناسب
اقساما اخرى ينقسم اليها بالنظر الى اعتبار الغاية والغاية باي ذكرها اذ القدر هذا فاعلم ان القائلين بكون
القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر
شرعا علة للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة
فيحصل ظن انه الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين
لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عائدا اليه تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة
له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة
فظاهر واما انه يحصل ظن انها علته اذ الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة وهي حصول الظن ح بان الباعث له تعالى
على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم
ثابتا فيه وهو محال والا لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فتحقق ظن الاستمرار

على العدم لما يأتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم
ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ح لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل
ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على
الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف تكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان
عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز ح لا احتياج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم
المخصوص لا لمخصص اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المحقق طاب ثراه في بيان كون المناسبة غير دالة
على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة وارد ان اريد
بالدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا بدل لان قيام الاحتمالات المذكورة لا ينافي تحقق
الظن بانتفائها خصوصا على مذهبه من كون الاحكام تابعة لمصالح العباد وما كره تذنيب قسم القائلون
بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار
المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا فيهما بالمحال وقد يعتبر تاثير نوعه
في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقدم في الميراث مقتضية في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين والولاية
النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحدا جنسا وقد يعتبر تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كما في سقوط
قضاء صلاة الحائض بالمشقة وقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كتاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء
الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة
كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطء في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه واقواها
الاول ثم مراتب الجنس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول
انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه مصلحيا الا ان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة وهي المناسب
ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كقياس المثقل على المحدد
فان خصوص القتل معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملائم ولا
يشهد له اصل كحرمان القاتل من الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فقد النص وهو مردود اجماعا ومنه مناسب
ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير
ملائم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لحرمة التناول صيانة للعقل ويشهد له الخمر بالاعتبار ولم

يشهد له سائر الاصول وهو المناسب القريب **اقول** هذا اشارة الى باقي اقسام المناسب وهي آ تفسيله
بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني
اما ان يعلم ان الشارع الغاه اولا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم
كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا
اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو
لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم
كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع السببين فيقاس
عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين
اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد لهما وهو مطلق
الولاية وثالثها الوصف فيه نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم
المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة
عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تأثير مشقة السفر
في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة
بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض فمخالفة
للمشقة اللاحقة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب
اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تأثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الا
حكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الجلد اقامة لمظنة الشيء مقامه
قياسا على اقامة الخلوة بالمراة المحرمة مقام وطيها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطء فقد اشتركا في اقامة مظنة الشيء مطلقا
مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة لمظنة الوطء فالوجوه التي بينهما جنسيه والحكم فيهما ايضا
مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف
مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار ذلك وهو مابه الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما
نوعا فهما يشتركان في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور
الى رجحه العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما اذا اثر جنسه

[الشبيهين]

[مخيلتان]

في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لقلة
المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما
كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة قيل واعم
اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى التحريم والايجاب والندب والكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة
تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تأثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تأثيره في
الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تأثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا
يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري مما يقتضي حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات
الشارع اليها وكلما كان التفاته اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى صلوة
وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من الصلوة فيه نظر لصدق
الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقول المصنف طاب ثراه واقواها الاول
يدل على ان الاقوى الاقسام الاربعة المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار
اقوى منه القسم الثاني من القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك
كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث
لم يامره بالعتق قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستسهل اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه
تضييقا مبالغة في زجره وهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض
عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه
وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهول التفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه
وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى مراعاة
المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة **ب** الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار
وعدمها الى اربعة اقسام الاول ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على
قبوله بين القايسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع
واحد مشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تأثير
نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تأثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس

[من الشارع ملائم]

[هذا هو الثاني من اقسام المناسب]

القتل والعفو به جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملايما ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن
الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو قدر انه لم يرد فيه نص حتى فقد له على القاتل الا يرث او غير ذلك الثالث ما يكون
ملايما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه
وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملايما اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار
اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار
لكن لم تشهد له ساير الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القايسين والاظهر عند الاكثر عدم قبوله
وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل **قال قدس البحث الثالث في ان الشبه ليس دالا على**
العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب يسمى شبهيا وان لم يكن مستلزما يسمى طرديا وليس بحجة
لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تاثير
جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث
علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع ان ساير الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس علة لما
ايضا عدم **اقول** اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه واختلف في تعريف الوصف شبهه
الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا والاول المناسب والثاني اما ان يكون
مستلزما للمناسب للحكم بذاته اولا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد وقال اخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم
اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم اولا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم
مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره
من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه وبالجملة هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن
مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا لما تقدم
في تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين اجماعا ولان التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة
ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون
دالا على العلية وقال اخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاتفاق
عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب
او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثاني بالمنع من انحصار دليل حجية القياس

في

في عمل الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما للعلة
كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما
هذا الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من
ساير الاوصاف كان ميل القلب الى استناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف
واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس بعلة
على ما تقدم فملزومه لا يكون ملزوما للعلة هكذا قال المص طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علة لا يمتنع ان
يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علة والا لزم التسلسل ونمنع حصر الاوصاف فيما ظهر لجواز
تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئي الوصف ولجواز وجود مانع في الفرع وعدم شرطه
عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع عموم العمل وجوب ح
بالظن لقوله ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن **قال قدس البحث الرابع في الدوران** وهو الاستلزام في الوجود
والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وقد يقع في صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكاره للتحريم فيه وعدمه لعدمه وقد يقع
في صورتين وليس بحجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرايط المعلول المساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض
والمتضايفين واتحاد الحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر **اقول** الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود
وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا
في اول الامر لم يكن حراما ولما حدث له وصف الاسكار تجدد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم
وقد يكون في صورتين كالكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب والاول اقوى
لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز كون العلة في صورة الوجود لمعنى المحل او شي من خواصه
وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو
دعي غيره باسم يغضبه ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما
بلغ العلم مع التكرر وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن
بمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب
العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون شي منها
مفيدا لظن العلية اما الاول فلان الدوران يتحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون

المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين علة للاخر وكذا اجزا العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها
دايرة معها مع انتفا العلية وكذا شرايط المعلول المساوية له فانها دايرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة
للمشروط ولا العلته والحد داير مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المتضايفين داير مع الاخر كالابوة
والبنوة والحركة داير مع الزمان مع انتفا العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة
ما من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم
افادة ظن العلية وان كان لامر اخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر او المجموع المركب منه ومن الدوران
وعلى كلي التقديرين لا يكون الدوران بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الداير وهو المط الثاني وهو الذي عول عليه
المتقدمون وذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد بمجرده وهو غير دال على
العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون بمجموعهما
معيدا له قال المص البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار
فيها وسلب العلية عن كل واحد واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى
علة لزم التسلسل وكون العلة غير ما ذكر من الاقسام او جزئي احدها او ما تركب من بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل
بما ليس في الفرع او ممنوعا عن الفرع لمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغا الفارق كما يقال لا فرق
بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيشترك الحكم بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية وقد
يسمى تنقيح المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف
في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله اقول اصل السبر اعتبار عمق الجراحة
والمسبار حديدة معدة لذلك والمراد به هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس وتبيين انتفا العلية
عنها لتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصر الحيث لا يكون ثم احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين
كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثالث فيتعين الثاني وهو
طريق مفيد للعلم اذا ابطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد
يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة وبطل الاول لاستلزامه
ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله عم الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما
اذا لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل الفارق يقتصر على ان يقول مثلا حرمة الربا في البر اما ان

تكون

يكون معللة او لا والثاني بط لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون
معللا بالطعم او الكيل او الوزن او المال والكل بط الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب
على الاحكام ان تكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفا عن
كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس
بحجة لجواز استغنا الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة حكم يكون مفتقرا الى
علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى ويمكن الى غير النهاية سلمنا لكن يجوز ان تكون العلة امرا مغايرا لما ذكر من
من الاوصاف او جزء احدها بان تكون احد تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احدهما علة للحكم والاخرى ليست
كذلك او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلاثة او تكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف
لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان الحكم ممنوعا
على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف
متحققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق
حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغا الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا
وتبيين كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون
بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من موثر وهو اما القدر المشترك بين
الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني بط لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة
وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكلما يرد عليه من ابطال كونه طريقا صالحا
للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة المجموع مما به الافتراق او ما يتركب من بعض
اقسامه او المركب مما به الاشتراك والافتراق وغير ذلك مما ذكر واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد
في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى
يقاس عليه ما شاركه في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلوم منها علتها مطلقا
بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور ككون القبلة مناطا لوجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تع وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال المص
الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يمتنع

مطلقا وقيل لا يمنع مطلقا وقيل يمنع في المستنبطة دون المنصوصة وهو الاقرب اما في المستنبطة فعلى تقدير التسليم
فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن قبله علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة
فانها كالعام في تخصيصها وجوابه اما بمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض حينئذ الاستدلال على وجودها فيه لانه
انتقال الى مسألة اخرى وقيل له ذلك واما بمنع عدم الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه
محجوج في المسألتين فلو ساعد المستدل على انتفائه فيه وكان مذهبا لهما لم يتم الجواب والاقرب ان تخلف
الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في عليتها لان العلة مستلزمة له اذا تامة فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لا لمانع فهو
المانع وان كان لا لامر قدح في العلية ما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلية كما
لو قلنا في الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امرأة
لم يرها فانه ثبت عدم تأثير كونه مبيعا ثم النقض لا يندفع بمجرد ذكره والكسر ينقض بوروده على الحكمة وهو وجودها مع
تخلف الحكم كالمشقة في الحمال وهو غير وارد لان الحكم منوط بالوصف الضابط اصل لما فرغ من ذكر الطرق
التي يزعم القايسون انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نفي ذلك وهو اربعة النقض
وعدم التأثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن
ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية
الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل
العمد العدوان وتخلفه عنه لمانع الابوة واختار المصنف طاب ثراه انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط
العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض
او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر
كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صور وجوده حتى يتحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا
فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما
الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ
العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام
جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة تخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها

لا يقدح في كونها علة له في ذلك البعض وجواب النقض لا يمكن الا بأحد امرين احدهما المنع وجود العلة في صورة النقض
كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي
لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من
قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا او لكونه انتقالا من مسألة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على
الاولى وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في
المثال المذكور وصار الان بصدد اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال اخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العلة وابطال كلام تقدم
المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام
المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر هو افضى الى المقصود فلا واعترضه المصنف
طاب ثراه بانه ان كان ممنوعا من الخروج عن ذلك لتعدد الطرق الاخر وان لم يكن لم يجز طريقا بانتفاء غيره اما لو كان
المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فادعى وجود العلة فيها
فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض
العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال الحنفي مثلا تبييت النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق
ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا
منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتداء لا يخلو حالك من امرين ان تعتقد وجود الصوم في صورة
النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا تعتقد فان كان الاول فقد انتقضت علتك لوجودها مع انتفاء الحكم وان
كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم في صورة
النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اوله وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب
بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه
بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض كخلافه في
صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلل في المسألتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي
فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون
حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه محال والجواب المطلوب في الجدل لغة الغلبة ولا يتم الجواب عن النقض بالمنع
من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اوله وللمعترض بل يكون الجواب عنه بيان ثبوت

مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او غير ذلك **تنبيه** اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب الشيخ طاب ثراه وفخر الدين لان العلة تستلزم الحكم لذاتها ولذلك يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها خالية من الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده لامر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها للحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال آخرون لا يقدح لانا لم نوجب لمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو بط لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو مح فما فرضنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع محققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا فيجب استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المط **فرع** النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانه لم يشتمل النقض على المبيع بل حذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في سماعه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر لم النقض والمستدل ح ان لم يصر على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير ان قررناه بابدا وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية الا بالنقض وان نقل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه ح واردا على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا فلا يمنع من اخذه في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزا من العلة لانه اذا لم يكن جزا من العلة لم كانت العلة هي الجز الاخر لا غير وهو موجود في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فيتحقق النقض ولا ينتفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي بسفره وبين مناسبة السفر للرخصة من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنايع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا

بما فيه صح

شانه فلا بد للشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم تكن الحكمة هي العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى **قال قدس الله تعالى سره البحث الثاني عدم التاثير** وهو بقا الحكم بدون ما فرض علته وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقا الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب استغناءه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير شرط لامكان تعليل المتساويين بالمختلفين اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه ايضا في المنصوصة لانها معرفة او باعث فجاز كقتل المرتد الزاني ووجوب وضوء النائم المحدث **اقول** هذا الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقا الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف او كان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغني عن الشي يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقا الحكم بعد عدمه لان المتكلمين زعموا ان الباقي مستغن عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقايه موجودا غير قادح في عليته فلهذا اضم اليه القيد الاخر وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده تع قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفا الحكم لانتفا العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فظا متفق عليه كاباحة الوطي في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جايز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار العزالي والمصنف طاب ثراه اما الاول فظ فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المغايرة له قد يجتمع لواحد مع كون كل منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم واحد لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا قريبا عالما احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة والقرابة خاصة والعلم خاصة ومجموعها ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقر خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد

وان يكون لامور المناسبة ولا اقتران الاشتراكة بينهما فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة

واحدة و ح يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعي كونه علة له قادحا في عليته

وهو المدعي واعلم ان العكس لغة رد اول الامر الي اخره واخره الي اوله واصله شد راس البعير بخطامه الي ذراعه

قال الله ١٩٩ [illegible]

البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم علي تلك العلة مع اتحاد الاصل وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن

اجتماعهما لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها في شيئين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا وحدته

وجوزه اخرون لامكان تنافيهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن منع وجود العلة في

الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد لكن للمستدل منع حكم القالب في الاصل والقدح في تاثير العلة فيه بالنقض

وقلب قلبه اذا لم ينافض الحكم ثم القالب قد يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف

بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم

في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر لابطال مذهب خصمه اما

صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر

بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقال في الغايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول المعترض

فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فيلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع اقول هذا هو الطريق الثالث

من الطرق الدالة علي عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور علي تلك العلة

ورده الي الاصل المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك الي اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل

الاخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولي لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه

مبني علي وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل

كان اصل القياس الاول نقضا علي تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون

الحكم هو النقض علي ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه اخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب علي

علة القياس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس اولا فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان

العلة الواحدة جاز ان تكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده

واجيب بان الحكمين غير متنافيين لجواز اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لكن تستحيل اجتماعهما في الفرع

لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع لبث بان يقتضي احد الحكمين اولي من الاخر كان الاصل

شاملا

شاملا لهما لا عتبر لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل

علي ذلك وحصول احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة

عن اقامة دليل علي نقيض مدعي المستدل والقلب كذلك الا انه متميز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما

انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع

لان اصل المستدل واصل القالب واحد علي ما عرفت وكذا فرعهما فيعلم ان للمستدل الجواب بمنع حكم

القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان

ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس

الذي اثبته المستدل لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب

اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القايس فالاول مثل ان يستدل الحنفي علي

ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب

لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في

الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان في الفرع

اعني في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع علي انه متي لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم و ح يكون الجمع بين

كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور وكلام القايس والقالب قد تعرضا في

دليله لتصحيح مذهبه الا ان القايس اشار بعلته الي اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الي

علم اشتراطه صريحا والثاني قد يكون استدلال القالب علي فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان

يقيم الدليل علي فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اي لازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه

فالاول مثل ان يستدل الحنفي علي وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما ينطلق عليه

الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما

لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفي فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان

في الفرع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة علي نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي

في بيع الغايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت

فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح

لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم
لفساده بالاتفاق المذكور قال قده البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه
ثلاثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب
القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت الان عدم المنافاة لا يلزم منه وجوب القصاص الثاني
ان يستنتج ابطال ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه
ولا يلزم المطلوب لانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي الثالث ان يسكت
المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويهمل والوضوء قربة فيقول اقول
بموجبه وامنع من ايجاب النية في الوضوء اقول هذا الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو
القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما
لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما
نظمه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه يلزم محل النزاع
او ما هو ملزوم ماله والحال بخلافه كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب
القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو ان ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن
لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص ولا
ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم
انه مبطل ماخذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل بخلاف التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت
في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب
القصاص بحياله مثله كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه
لا يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط
التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه
ولا يكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه
النية كالصلاة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع من
ايجاب النية في الوضوء فان ايجاب وجوب النية فيما ثبت قربة غير ملزوم للمدعي وهو وجوب النية في الوضوء

الا بتقدير كونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول
بالموجب قادحا في العلة لان المدعي كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا تبين عدم ذلك الحكم مع تحقق
الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان تبين لزوم محل النزاع لمدلول
دليله كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان ثبت بالدليل
كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق
الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان الحذف
لاحدى مقدمتي الدليل امر سايغ والدليل عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى وحدها فلا يسمع منع القول بالموجب
مع بقاء النزاع قال قده البحث الخامس سؤال الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة
دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو سلم زال اباحة قتل الردة دون الزنا والاله على السابق
او على المشترك او ان استقلال كل واحد مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال الحياة شيء واحد وليس ذا جهتين
بحيث يحل باحدهما ويحرم بالاخرى والسابق منفي لفرض الاقتران والمشترك باطل لان كل واحد بخصوصيته
علة تامة بالاجماع والتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة من غير شرط اقول مطلقا م
سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عبارة عند بعضهم عن مجموع الامرين حتى
انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا اورده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل
والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فابن سريج
ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصد منه وهو الفرق ومعنى المعارضة
في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغايرا لما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضته من علل تحريم
ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او الوزن فيه فان كلا منهما يصح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضته من علل
وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي
نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او لوجود ما يمنع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او
كون الوصف المفقود شرطا له على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا
انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع
وبه يسقط الفرق بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك
سقط الجمع

ستيد به جميعا امامن جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سوال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل
لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب
اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسر بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل وعدمه
عن الفرع لا ينافي كون المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما الوصف صح
يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسرنا بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم
يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظ ومنع قوم من اجتماع العلل الكثيرة على الحكم الواحد
مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المتقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي
متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل
الزنا وثانيها المنع من اجتماعها بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وح يكون الموثر في الحكم السابق منها خاصة
ولا يكون للاحق فيه اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة
دون خصوصيته كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحد منها بالعلية بعدم اقتران غيرها معها
فاذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف المصطاب
هذه الوجوه اما الاول فان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين حيث الوجوه
يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى والزايل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون
الفعل ذا جهتين يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما
في الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة
الواجبة فجاز ان يكون القتل له جهات يكون كل واحدة منها مفيدة لنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء
مباحا الا قول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يلحق الا مع انتفاء كل
وجه يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرايط الحرمة كون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم محرم مع انه حادث وعرض
وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعي لم يدع ان الفعل ذو جهتين
احديهما تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضي كل منها اباحته وهو ظ فان
اباحة قتل الزاني بسبب استلزامه انزجار الناس عن التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار
الناس عن الكفر وتاكد الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما

دفعه

دفعه واحدة فرض سبق احدهما على الاخر ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت الرجل وزوجه
اخيه رضيعة دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا وجرى في حلقها فانه يصير في الزمان الواحد خالا وعما اللبن تصنعه دفعة وكل
واحد منهما سبب مستقل في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت اجنبية من امه بلبن اخيه من ابيه صبية فانه يصير عما لها وخالا
دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كلا من الاسباب علة مستقلة بخصوصيته للحكم المذكور
والقول بعلية المشترك بينها على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان ما نعامن عليه اقسامه والاثبت المطلوب من اجتماع العلل
المتكثرة وهي ذلك المشترك واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره فالقول
~~بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على الاجماع واقع على تعليل الحكم الواحد من ملك الاشياء~~
~~غير اشتراط عدم غيره~~ كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وستاتي في باب الاعتراضات قال وله
الفصل الرابع في شرايط الاركان وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به في
ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث في الشرعي لا العقلي وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل اليها
العقل واستناد العلية ووجود العلة في الفرع الى الشرع فيكون شرعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن
الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم التعليل بالمتنافيين
بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح وان يظهر
تعليل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص واما عند القايل به مطلقا فبه وبالاستدلال لان رد الفرع اليه انما يصح بذلك
وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن
القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات والحدود والكفارات كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون
ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل فان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل وان اختلفا
في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما تقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه وانما اتفق عليه
الشافعي وابو حنيفة فالحنفي يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد او الوارث لا العبودية فان
سلمت العلة بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك عن عدم العلة
او منع الحكم في الاصل وكما تقول في ان تزوجت بهند فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق
فيقول الحنفي بمنع وجود التعليق في الاصل فان صح المنع بطل الالحاق والا منعت الحكم في الاصل في الحكم فلا يتم القياس لانه
لا ينفك عن منع الحكم في الاصل او منع العلة اقول قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان غايته

ان الاجماع واقع على استقلال الحكم بالاول ... منه ... اشتراط عدم غيره

ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس ح لا تخرج عن شرايط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل وهو على قسمين احدها
يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور أ ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع
بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا ب ان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظا
لان جميع الاحكام الخمسة انما تعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم
في الفرع بحكمه وكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى
تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو قدرت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية
جاز ان يكون الباقيان شرعيين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات شرعية والمستفاد من
السمع سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المصطلح بقوله وهو غير لازم لج
ج ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو يتوقف
على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المترتب على وفقه ثابتا ثم علم لم يكن معتبرا او فيه نظر لان اعتبار
الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا او في صلاحية ترتيب الحكم عليه ان قلنا ذلك مع
ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى ويكون نسخ الاصل ح تخصيصا د ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة
الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى
لان الشاهد بالاعتبار انما هو له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت
الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة
الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام في المراة
عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن
والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع
المتنازع اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما يثبت حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا
كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير محققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع
له ضرورة ان الحكم الثابت معه ثابت بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم به في الفرع مع اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل علم مع
الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين. وبتمامها العلة
الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى يقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة

بذلك غير محتاجة الى امر اخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة التي هي الجامعة بينه وبين فرعه
علة لحكمه وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه عن الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم
نحو مغبوره الاصل معلولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عند صوم اذا نوى
النفل اتى بما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا
يصح من المستدل بناء على الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل
هذا عندك علة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه
بتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد لان
الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف ه ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا
لثبوته في الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو تحكم وفيه
نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام
يمكن ح و ح لا يكون قياسه عليه ترجيحا من غير مرجح و ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون
بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة
والاستنباط اخرى ز ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان
التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الفرع
دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو
تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز فان
ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان تراخت وفيه نظر للمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان
ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فجاز اثباته
بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه رفع حكما ثابتا شرعيا بدليل شرعي ح ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس اما
ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى من قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدأ فالاول كقبول
شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب
للزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع
القياس فيه واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كترخص

التعزير مع المشقة اولا كالعين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ط ان لا يكون ذا قياس مركب اي لا يكون حكم
الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص
والمجمع عليه من الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة في الاصل
المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي
في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه من
الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في
المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية وح ان سلمت
ذلك امتنع التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت عندي
بهذه العلة وهي مدرك اثباته والمحذور على تقدير نفي الحكم لا نتفاء علته اذا لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلي
الوجهين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي مثله القياس مركبا لاختلاف
الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض
يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم
الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك
كما لو قال الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت بهند فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما
لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت
الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هند التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع والمحذور على تقدير ذلك
لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم فيه وسمي هذا
القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجامع قال البحث الثاني في شرايط الفرع يجب ان يكون علة
الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد اما في عينها كالشدة في الخمر والنبيذ او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة
بين القتل والقطع وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل
والمحدد او جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال فالمشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا
عليه اقول لما فرغ من ذكر شرايط الاصل شرع في ذكر شرايط مضايفه وهو الفرع وهي ثلاثة ا ان تكون العلة الموجودة
فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل

السعديين
تنجيز ح
كالشدة

وجوب

وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل ب ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم
اصله اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على
الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس
لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان
ما يحصل من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة حكمه لحكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة ج ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على
قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له فالاول جائز
عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون علة عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه لان
معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض في
الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما
بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا
او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نم عدم جواز القياس ح ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تأكيد
الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه
مطعوما وقال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير
بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس فيمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذلك
في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول هنا ولا في المنتخب قال البحث الثالث في شرايط
العلة شرط ان يكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا لا يجب العلم به عندنا الا ان
العلة تثبت بالنص وان يكون وصفا ضابطا للحكم ولا يجوز ان يكون حكمة مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون عدميا
في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل والقاصرة لا الاطلاع على الحكمة ومنع
القياس فلا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا تتاخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له
الجنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا يخالف نصا جليا او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة
في بطلان البيع وان يكون مركبة كالقتل العمد العدوان والعلية اعتبارية وان يكون اضافية لانا جوزنا العدمية اقول
لما ذكر شرايط الاصل والفرع شرع في ذكر شرايط العلة وهي امور ا ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي تكون

يكن ح
ذكره ح

مشتمله علي حكمه صالحه لان تكون مقصوده للشارع من شرع الحكم ومعنا اعني اشتمال العله علي الحكمه المذكوره لا يجب
ان يكون معلوما للقايسين اذا كان ممن يعتبر في العله النص كالمه طاب ثراه وموافقيه بالتفصيل وان كان النص
يدل علي تلك الحكمه في الجمله فلا يصح ان تكون العله وصفا طرديا لا حكمه فيه بل اماره مجرده لانه لا فايده في الاماره الا
تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعله المستنبطه منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة
من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة له لكان متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفا تعريف
العله بمعني الاماره للحكم في الاصل انتفا تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة عن
الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور ب ان تكون وصفا ضابطا للحكمه المقصوده من شرع الحكم كتعليل
وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر والمراد بالحكمه عند الفقها تحصيل المصلحه او دفع المفسده
وهل يجوز التعليل بنفس الحكمه المجرده عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفايها واضطرابها واختلافها باختلاف
الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعد مشقه وحرج وعسر
وذلك علي خلاف المالوف من عاده الشرع من رد الناس الي المظان الجليه (الظاهره) الواضحه دفعا للحرج والعسر والمشقه كما يعلم
ان الشارع انما رخص القصر في السفر دفعا للمشقه المضبوطة بوصف السفر المقيد بالمسافه المعينه الي مقصد
معين ولم يعلقها بنفس المشقه لمكان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال في الحضر مع تحقق المشقه وان حصل
زياده مشقه علي مشقه المسافر الذي يقطع في اليوم ربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون
لان الحكمه علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل اخرون فقالوا ان كانت
الحكمه ظاهره مضبوطة مصونة عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام
ج ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العليه صفه وجوديه بدليل انها نقيض اللاعليه العدميه
لصحة حمله علي المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان
كان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي
علة مطلقا لا للحكم الوجودي ولا العدمي وانتم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العله ان تكون
وجوديه مطلقا فان كثيرا من العدميات يكون باعثا علي بعض الافعال الا تري ان عدم امتثال العبد امر سيده يكون
باعثا له علي مواخذته وذلك مما لا يرتاب فيه د اختلفوا في تعليل الحكم بالمحل كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم
ومنعه اخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصره ومنعه في المتعديه سوا كانت العله منصوصه او مستنبطة

اما

قلت لحرمة الربا

اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناطا لحرمته فان
لو كان المحل علة للحكم لكان الشي الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب
والشي الواحد لا يكون نسبته الي الشي الواحد بالامكان والوجوب معا قلنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم من كون القابل فاعلا
لان العله ليست بمعني الفاعل المؤثر بل بمعني المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعني المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال في المحل
حقيقه بل هو متعلق به لانه عباره عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز سلمنا اللزوم لكن لا نسلم استحاله اللازم واجتماع
النسبتين المتقابلتين للشي الواحد الي الشي الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهه اما مع تغايرها فلا ولا ريب في مغايره
جهه القبول لجهه التاثير واما الثاني وهو استحاله كون العله المتعديه محلا للحكم فلان العله المتعديه هي التي توجد
في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصيه ذلك المحل تستحيل وجودها في غيره لاستحاله كون الشي عين غيره اما
المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفايده في التعليل انما هو التوسل بالعله الي معرفه الحكم الشرعي وهي مفقوده
هنا لان معرفه الحكم في الاصل مستفاده من النص ولان العله مستنبطه من حكم الاصل متفرعه عليه علي ما تقدم فلا
تكون مفيده له والا دار ولا في الفرع لاستحاله تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفايده في معرفه الحكم كيف وهنا
فوايد اخري ظاهره كمعرفه مطابقه الحكم الشرعي للحكمه والمصلحه فان ذلك ادعي لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف
فيكون افضي الي مقصد الشرع وكالامتناع من القياس علي ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصيته التي
هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العله المتعديه ولا حاجه في ذلك الي تحقق العله
القاصره قلت قد يوجد وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل لعلل بالوصف المتعدي خاليا عن المعارض
فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فايده اعظم من العلم بالشي بعد الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل
اشتراط كون العله متعديه وجاز التعليل بالقاصره اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل ٥ منع ابو حنيفه والكرخي
وابو عبد الله البصري من التعليل بالعله القاصره وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت
الشي الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقه وكذا لا امتناع في مناسبه وصف مختص بمحل الحكم
مخصوص يتعلق به ويغلب علي الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري احتج المجوزون بان صحه تعديه العله الي الفرع موقوفه
علي صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها علي صحة التعديه لزم الدور واجيب بان صحه التعليل بالوصف ليس موقوفا
علي كونه علة في الفرع بل علي وجودها في الفرع ووجودها في الفرع ليس موقوفا علي صحه التعليل به فلا دور والحاصل من
هذا ان معني اشتراط التعديه في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف

على صحة كون الوصف علة ق اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل
اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون
قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا
او بباعث مغاير للعلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا يتحقق مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة
تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم
معلوم قبل حصول العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم
ى يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل
وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء المانع من رفع وجوب الشاة ضرورة تحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان
ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها يح شرط في
العلة ان لا تكون مخالفة للنص الخاص او الاجماع الخاص ولذا حكوا الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان تكون العلة
حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقل اما الاولون فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة
له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل حرمة بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة
يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصلح للعلية للتخلف اي تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان يكون
متاخرا فلا يصلح للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة
للاخر اولى من العكس ولانه يحتمل ان يكون باعث العلة وان يكون غير العلة فهو على ثلثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير
واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب وعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة
امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود
الصانع وبجواز التقدم ولا نقض فان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة بعد ان الحكم الاخر به
كما في تعليل حرمة الخمر بالشدة فانها كانت محققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما لم تكن علة لذاتها بل
باعتبار الشارع بعد ان الحكم بها ولم يستلزم تخلف التحريم عنها نقضا وجوز المقارن بمنع من عدم الاولوية لانا نفرض
الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر دون العكس ط يجوز كون العلة مركبة من وصفين واكثر كتعليل وجوب القصاص
بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز
ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان يكون

مركبه

مركبة واما المجوزون فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يعرف بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص اما بالمناسبة
او للشبه او للسبر او للدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون
الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالجاعل لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة ولصحة حمل العلة عليها
كالقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو مح
لامتناع حصول الصفة الواحدة بالتشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلية لزم انقسام الصفة العقلية
بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج
عنه وهو المط واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها
انما هو في الذهن لا الخارج ولان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عند رعاية ما اشتمل عليه من الحكم وليس ذلك صفة
حتى يصح ان يقال اما ان تحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث
هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا وامرا ونهيا واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من يجوز التعليل
بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافية عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية
لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة تكون ايضا قائمة وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها
وهو وجودي فيحتاج قيامه بالمحل حسب لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات
وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما مسمى
الاضافة او قيد الخصوصية والاول بط لما تقدم والثاني بط ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام
الوجودي بالعدمي وانه مح واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا ان يكون انواعه
وجودية لجواز ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق
وجوديا ولان الفصول علل للجنس فاذا كان موجودا استحال ان تكون عدمية **قال ادام الله ايامه البحث الرابع في شرائط الحكم** يشترط
ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزه في الاحكام العقلية والحق خلافه لانه يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره
جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن سريج وقال ابن جني هو مذهب اكثر الادباء كالكسائي وعلي والمازني لان الخمر قبل حصول الشدة
لا يسمى خمرا ومع حصولها يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره
من انواع الاعراب وانما ثبت فيها بالقياس حجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز كالاول لجوز القياس لو قال اعتق
غانما لسواده ثم يقول قيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب المنع

من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنية عليه والعتق يفضي الى التنصيص عليه واذا جعلت العلة المعرف لم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواطة موجبا للحد بالقياس على الزنا فان كان لا لجامع بطل القياس وان كان لجامع هو المقتضي للحد لم يجز جعل خصوصيتي الاصل والفرع موجبين لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينتفي الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخر العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر بل على النفي الاصلي اما اذا كان الحكم اعلاما فانه يجوز اثباته بها معا وجوز الشافعي القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه تخريجا وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على عمدا وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا في الرخص زوال سائر النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء **القول** لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور **آ** ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقولهم الاشاعرة اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لان المدعى هكذا الله تعالى له علم فله حياة كما في الشاهد فان الحياة هي المطلوب اثباتها في الفرع والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحياة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احداهما ان الحكم معلل في الاصل بعلة كذا

والثانية

والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يجتمع كلما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل الحكم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعيين وحينئذ يمكن ان يكون للتعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس ولو كانتا ظنيتين او احدهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف طاب ثراه انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجري نفعا في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الاشعرية وبه قال القاضي ابو بكر وابن شريح منهم والكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكي انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول انا اذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت تسمى خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته خمرا فاذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة **ب** ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين **آ** ان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف نحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم نص فيه **ب** ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن **آ** ان اهل اللغة لما استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الائمة المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز

والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول بالتواتر ويمنع من عدم جواز القياس
على تقدير النص والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع
وهو الانشاء المخصوص من المالك وجعل المالك السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن ب انه انما
انما يعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف فيجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة
فلا اما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على
الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد اولا فان كان
الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية
كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس
بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه
معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع اعني القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في
الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول
بلا واسطة لان ما يصلح لعلية العلة يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم
وجوب الموثر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل
فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم آثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على
عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد وارد عليه لان علة الشرع انما
هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري جل هذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة
كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فيجوز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة
وقياس العلة واما القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم
الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام
المعقولة المعنى حيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا امر متعذر في التقديرات
كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا يهتدى
اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الا
سلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في مكابرة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار

لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد والفحش فحيث لم يوجب الكفارة فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه
واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن ولا يؤمن خلافه شبهة فيدرأ الحد بها لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم
عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة لانها الحد والا لاطرد
فلا يثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى
ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهو امر مشترك فيه كل
حكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من
الله تعالى لا يوجب عدم تعديها ثم ان الشافعي بين تناقضهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم
فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه
على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار
بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عمدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبير فقالوا ينزح عشرين للفارة والعصفور مثل ذلك
وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو الذي ينزح به ما نزح صاعا
وقالوا لو جاز نزح دلو واحد اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا
اشار المصر طاب ثراه بقوله كما قدروا الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبير ومعناه انهم قاسوا الدلو
اعني العظيمة على العشرين من الدلا الصغيرة والبير التي يتعذر نزح مائها لغزارته على البير التي الغزيرة الماء
غالبا وهي التي يكون فيها من الماء مائتان وخمسون دلوا فقالوا انما تطهر بنزح ذلك القدر ولان الغالب
ان ماء البير لا يزيد على ذلك واما الرخص فاظهر كالاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل
النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الترخص مع ان الرخص اعانة والمعصية
لا تناسب الاعانة **قال مد ظله الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس** وهي ثلثة
الاول القياس منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد
في تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق بسبب الانوثة والذكورة وانتفاء نظر الشارع اليه ومنه خفي
وهو ما عداه كغيرها من الامثلة وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما

صرح فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملازمه وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل بنفي الفارق **اقول** القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزومه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة كالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لاستلزامه الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم على تقدير الجناية واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما ويسمى بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل **قال المصنف الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام** لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ولجواز التعبد بالنص في كل الشرع اما عندنا فظ لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام ويدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله ولا فيما لا يتعلق به عمل كدخول البيع على ملكه صلحا او قتالا **اقول** القياس لا يجوز في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة او لا كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوات ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل و لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ولجواز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظ لانه دافع لبطلان العمل بالقياس في كل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما مفصلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا يستلزم

عليهم بسدس

ظ او لا

احلال

احلال كل بيع واما على راي القائسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مقدور لله تعالى فيصح منه فظ ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي وذلك لان الجائز على احد المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم طلبها في المصير اليها الا قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول البيع في ملكه قتالا وصلحا وكونه اوانا وافراده في الحج فان مثل تطلب لتعرف العمل بها فلا يجوز الا اثباتها بالظن **قال المصنف الثالث ههنا نوع من القياس** يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا للمناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع من التلازم ويعرض منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا بالنذر فالمط في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا فخالف حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثنى النقيض للنقيض ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس فيقول لما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة **اقول** هذا النوع من القياس يستعمله المتاخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها وينتج نقيض مقدمها وانما سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المجتمعة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه او لانه يثبت علية الحكم المعينة في الفرع اولا ويبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان الاصل مقيسا على فرعه ويعرض من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف في نفس الامر لم تصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها لاستنتاج نقيض

لما ح

مقدمتها كما لو قال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر وبيّن صدق الشرطية وبطلان لازم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقول ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر لاشتراكهما في تركب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وتلك العلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا

الفصل الحادي عشر في التعادل والترجيح وفيه مباحث **الاول في التعادل** الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافي الفعلان جاز كتوجه المصلي الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد والتخيير للمجتهد وان اتحد الفعل وتنافي الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار عدلين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل وحرمته على مكلف واحد وتركهما يقتضي العبث بوضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحديهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم وهو الاقرب والحكم ههنا التخيير ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير فيه بين الاتمام والقصر فان صلى فيه القصر سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما كان واجبا وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك ادفع الى الدرهمين فلي الاحد وان دفعت الى احدهما اسقطت الاخر عنك اذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير وان كان للمفتي خير المستفتي وان كان للحاكم عين ما شاء وله الحكم باحدهما في وقت وبالاخرى في اخر لشخص اخر **اقول** قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المصنف طاب ثراه عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيها عن البحث في الاستصحاب الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره طاب ثراه واكثر المحققين كما فعله في النهاية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء على ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد تكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز

تعادل الامارتين المتقابلتين منها بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال اخرون تتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله عم في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه اجتمع ادنى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لانهما ان كان هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة او الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال فيه مطابقا والمثال الصحيح ما فرضنا والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت الامارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ح ايضا الا انهما اذا كانا في انفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين اقتضى العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد اجزنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوزه المصنف طاب ثراه وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن تلك الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة

الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر
في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه والاولى من الركعتان
بالاباحة وكذا من له على احد درهمان فقال له ان دفعت الي صاحب الدرهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما سقط عنك الاخر
فانه مخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر اخر كتقصد الفعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة
وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر
في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالقائل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان
حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب
لقطع الخصومات وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاعود عليه والاصلح له في المغني وهل للحاكم ان
يقضي باحدهما في وقت لشخص وبالاخر لغيره في وقت اخر قال المحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد
وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي صلعم قال لابي بكر لا تقض
في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز
ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور رجحان الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول

فائدة اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو قبيح وان امكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال
الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر حيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وان
كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو اما ان
يكون في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول **الاول** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على
ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين يتعين الترجيح
بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم
وزعموا ان الحكم اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين
لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة

في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي باطل فانه لا ترجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان
الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على بعض لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات
واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب
العمل بالراجح منها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبوفور التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان
الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور بل نقول ان العلة هي الرجحان المالوف من الصحابة اعتباره
والعمل به وهو الثابت في الادلة المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون وجه اخر ولو امكن
ذلك تعين وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته
على كل مفهومه اصلية فاذا اعملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا اعملنا باحدهما
وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترضه المص طاب ثراه في النهاية بان
العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة
في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان
العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من
دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاءه بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما
يقينيين فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات ممتنع اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع
كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة شانها ذلك اما متحد او متعدد وذلك لا يحصل الا
عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بصحة
ترتيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك
في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المص طاب ثراه فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل
بالاخر حيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله فيه نظر لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا وكذا
الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظني وانما استثناه من اليقيني من حيث
ان كلا من الدليلين جزءه يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين
العمل باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب المقابل لليقيني اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون
محققا في الامارات المفيدة فلهذا عرفه المص طاب ثراه بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو اعني الترجيح
للظن ح

الظنيين

الطرح

امر ثبوتي لا تحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا

والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء اخر بحيث يندرج فيه الامارات **قال المص البحث الثالث**

اذا تعارض نقليان رجح اما بالسند او بوقت الورود او المتن او المدلول او بامر خارجي فالاكثر رواة رجح والاعلى اسنادا ١٧

ارجح ويرجح روايه الفقيه والافقه والزاهد والازهد والاعلم بالعربيه وكونه صاحب الواقعه والاكثر مجالسة للعلماء او

المحدثين او من طريقه اقوى والذي ظهرت عدالته بالاختبار والتزكيه الاكثر او الاعلم او مع ذكر سبب العداله او مع العمل بروايته

والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والجازم على الظان وذايم سلامة العقل على المختلط في وقت ما والحافظ على الراجع الى

كتاب والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب وملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذاكر

السبب والمؤول اللفظ على ماول المعنى والمعتضد بغيره ومن وافقه الاصل على من لا ذنبه والمستند على المرسل خلافا لابن

ابان حيث قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد قوة الرسول

علو وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه وترجيح العام المبتدا على ذي السبب الطلاق في وقت الثاني على شبهه والفصيح

على غيره والافصح على الفصيح والخاص على العام والحقيقه على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي و

الذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على مثبته

ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والمقترن بالعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم

واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض فيه قريب من التعارض

في الاخبار لانا لا نشترط التنصيص على انه علة **اقول** قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنيه اما من

كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون وجه كعمومات الكتاب العزيز والسنة

المتواتره وكاخبار الاحاد الخاصه فان الاول قطعي المتن ظني الدلاله والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين

المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم

الكتاب العزيز والسنة المتواتره ومعارضه غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فالقسم

الاول منه في وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفيه اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال وروده وثالثها

ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر

خارج عن هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم

فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان راويه عن

رواته

الد

رواته

الرسول علو بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان راويه خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب

الى الاكثر تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت

الاحتمالات اربعه ومع الثالث يكون ثمانيه ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجه في كل واحد من الاقسام على انفسهما واحدا

وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين او صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجه ومنه ما يكون سببا للمرجوحيه وهو

ما اذا كانت الكثرة في الوسايط المترتبه فانه كلما كانت الوسايط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت

الوسايط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجه مع صدق الراوي والواسطه بينه وبين الرسول علو

وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا واحوالهما اربعه يكون الخبر فيها حجه في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين

وباقي الاحوال لا يكون حجه فلو تعددت الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجه في حال واحد من ثمانيه وان كان ثلاثه كان واحدا من

ستة عشر وهكذا وكونه غير حجه في باقي الاحوال كلها وح يضعف الظن عند تعدد الوسايط المترتبه وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال

الظن بالكليه واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلوغ

قلة الوسايط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لان الجري على القانون المعتاد والطريق المالوف الغالب ارجح في الظن

من غيره واعترض شيخنا طاب ثراه في النهايه على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاول انما يكون ارجح اذا اتحد رواة كل

من الجنس بالتشخص او تساووا في الصفات اما اذا تعددت صفات الاكثر الكثر وكانت مع فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالعله او بالكثرة

انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام التراجيح الاتيه فانه انما يحث عن الترجيح به مع

قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبه لغلبه الظن بالصدق في الاكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهه ولو

كان في الاقل اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواه الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي

او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني التراجيح الحاصله باحوال الرواة وهي امور **آ** ان روايه الفقيه راجحة على روايه غيره لان

الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراوه على ظاهره يحث عنه ويحث عن تاويله وسال عن متقدمه ماته

وتتبع حدوده حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس وكذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يحقق

منه البحث والتفحص والسوال المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصه وربما كان ذلك سببا للاخلال والوقوع في

مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو حق لما ذكرناه **ب** روايه

الافقه راجحه على روايه الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه **ج** روايه الزاهد

وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من روايه غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في

الامور الدنياويه والمهافته على تحصيلها و ترجح روايه الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن
العوايق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى د روايه العالم بالعربيه راجحه على روايه الجاهل بها لان العارف باللغة العربيه
تمكنا من التحفظ عن مواقع الزلل و قدره على معرفه المعنى من اللفظ بحسب ما يعرف به من القراين اللفظيه والحاليه والحركات
الاعرابيه وقيل بالعكس لان العارف بالعربيه يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره و روايه
الاعلم بها ارجح من روايه العالم لما ذكرناه في الفقيه والافقه ه كون احد الراويين صاحب الواقعه والاخر ليس كذلك فيوجب
رجحان روايه الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعه بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا روايه عايشه في التقاء الختانين على روايه
من روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي روايه ابي رافع من كون النبي صلعم تزوج ميمونه وهو حلال على روايه ابن عباس انه تزوجها
وهو حرام لان ابا رافع كان المعين بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول صلعم و روايه الاكثر مجالسه للعلماء ارجح من روايه
من ليس كذلك لان مجالستهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره
وكذا روايه من جالس اهل الحديث راجحه على روايه من ليس كذلك ز روايه من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدم على روايه
غيره كما لو روى احدهما انه راى زيدا وقت الظهر بالبصره و روى الاخر انه راه في ذلك اليوم ببغداد فيتطرق الاشتباه الى
الثاني اكثر من الاول فكانت روايته ارجح اما التراجيح الحاصله بالورع فهي امور ا روايه من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح
من روايه مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من روايه من ثبتت عدالته بالتزكيه ب من ثبتت عدالته بتزكيه جمع كثير ارجح
من روايه من ثبتت عدالته بتزكيه بعضهم و بتزكيه عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعداله الاول اقوى من
ظن عدالة الثاني ج روايه من ثبتت عدالته بتزكيه الرجل الاعلم الاورع ارجح من روايه من ثبتت عدالته بتزكيه العالم الورع لقوة
ظن عدالة الاول د روايه من ثبتت عدالته بتزكيه العدل الذاكر للسبب ارجح من روايه من ثبتت عدالته بتزكيه العدل من
دون ذكر السبب ه روايه من ثبتت عدالته بتزكيه الراوي بعمله بخبره ارجح من روايه من ثبتت عدالته بتزكيه من زكاه بان
يروي خبره ان قلنا ان ذلك كله تعديل وكذا روايه من زكاه وعمل بروايته ارجح من زكاه ولم يعمل بروايته واما التراجيح الحاصلة
بسبب الذكا فهي على وجوه ا روايه الاكثر ضبطا راجحه على روايه من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا روايه الاشد
حفظا لالفاظ الرسول صلعم راجحه على روايه غيره ب روايه الجازم بالحديث ارجح من روايه الظان له لرجحان الظن الحاصل
بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ج روايه دايم العقل راجحه على روايه من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم
يعرف انه رواه في الحديث حال سلامه عقله او حال اختلاله د روايه من حفظ الحديث راجحه على روايه من لم يحفظ
ويعتمد على الكتاب لانه ابعد عن الشبهه ويحتمل رجحان روايه الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ

المشتغر

روايه صح

تقاطرت

خلاف من يعتمد على كتاب محفوظ مصحح واما التراجيح الحاصله بسبب شهره الراوي فامور ا روايه الكبير من الصحابه او من غيرهم
راجحه على روايه غيره لان دينه كما يمنعه عن الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك واذا قربت
موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المومنين علو كان يحلف الرواة والا يحلف ابا بكر ولان الكبير من الصحابه يكون اقرب
الى الرسول صلعم من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب روايه غير المدلس ارجح من روايه المدلس والتدليس لغة
اخفا العيب ج روايه معروف النسب راجحه على روايه مجهوله لان احترازه المعروف عن الكذب اكثر والقدره على معرفه عدالته
بالبحث عن احواله والفحص عن حاله بخلاف الاول د روايه غير الملتبس اسمه باحد الضعفا راجحه على روايه الملتبس اسمه باسم احد
مع صعوبه تمييزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما التراجيح العايده الى كيفيه الروايه فامور
ا ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صلعم والاخر متفق على رفعه الى الرسول
صلعم فالثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول صلعم وحصول الظن بصدور الثاني عنه ب روايه من يذكر
سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من روايه من تجرد عن ذكر لشده اهتمام الاول بمعرفه ذلك الحكم دون الثاني ج
الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصه وما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف
في وجه قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف د الخبر المعتضد بحديث
سابق ارجح مما ليس كذلك ه الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه
الاصل وقد تقدم البحث في ذلك و الخبر المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول
الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي
لنا ان الراوي اذا ادعى ارسل فعداله الواسطه معلومه له دون المروي له ولا يتمكن احد ممن روي له ان
يبحث عنه ويتفحص عن احواله ليعرف حاله في العداله وغيرها واما الواسطه في المسند فمعلومه للراوي وغيره
ويمكن معرفه حال عدالته وجرحها لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح ضروره رجحان خبر من يتمكن من معرفه عدالته
كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفه عدالته الا واحد خصوصا مع خفا العداله وكونها من الامور الباطنه التي لا يطلع عليها
البشر الا بعد الفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بان المخبر الثقه لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول صلعم الا مع
القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول صلعم قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسنده وذكر الواسطه
فانه حينئذ لا يحكم على ذلك الخبر بالصحه ولم يرد على الحكايه ان فلانا قال ان الرسول صلعم قال ذلك فكان الاول اولى والجواب
ان قول الراوي قال رسول الله صلعم كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحه خبر الواحد وهو جهل غير جايز ح فيمتنع اجراوه على ظاهره

بل يجب حمله على ارادة الظن ان الرسول عليه السلام قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه
الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة
حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله
فاما لو قال عن الرسول صلعم كذا فانه لا يترجح على المسند البتة فيقع قوله روي عن رسول الله صلعم ولو كان احد الراويين لا يرسل
الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير من الامامية يرجح على خبر مرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا
قياسا على الشهادة وقال في النهاية لا باس به الثاني في الترجيح المتعلق بحال ورود الخبر وهي من وجوه آ اذا كان
احد الحديثين مستقلا ما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في
الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور آ ترجيح المدنيات من الايات والاحاديث على المكيات لان غالب حال
المكيات انما وردت قبل هجرة الرسول صلعم والمدنيات بعدها فغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي عن
المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير ب ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي صلعم وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته
صلعم وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن تاخره وقال اخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني
على الضعف كان الاول متقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره عنه
وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر عنه في اخر زمانه صلعم ومع ذلك يحتمل في الثاني احتمال صدوره في اول زمانه فقد ذلك
في الاول احتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه صلعم وهو ح محتمل للتقدم
فيتساقطان ويبقى الرجحان للسابق بغير معارض ج ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان
سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيتقدم الاول لحصول الظن بتاخر الثاني عنه وقال بعضهم ان
كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر مع الرسول صلعم لم يمنع من تاخر روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم
موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان
لان النادر ملحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر
باعتبار ان روايته قد علم حصولها في زمان اسلامه المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل
صدورها قبل اسلام المتاخر فيكون رواية المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل ح تاخرها عن رواية المتاخر
وتقدمها عليها فاحتمال تاخر رواية المتاخر في حالين من ثلاثة واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون الاول اغلب
على الظن من تاخر الثاني د اذا كان احد الخبرين عاما مبتدا اي لم يرد على سبب والاخر عاما ورد على سبب كان الاول

صوابه الاخر

ارجح

ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان
كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا ما واعلم ان رجحان العام المبتدا على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل
السبب فاما في محله فلا ينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه ان كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم على العام
الثالث الترجيح العائد الى المتن اعني لفظ الخبر وهي امور آ ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول
صلعم اذ كان صلعم افصح العرب وقد قال صلعم انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه صلعم حتى ان بعضهم رده محتجا
بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا ب ترجيح
الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه صلعم كان مختصا من الفصاحة بمرتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه
بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال الاخرون لا يرجح بذلك لانه صلعم كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا
وجد في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من مشاركة غيره له صلعم في الفصيح
واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى ج الخاص راجح على العام وقد تقدم د الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح
على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة
عنها ومنعه اخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستعار اظهر دلالة من
الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال
والبحر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتبار عدمه ه الدال على المعنى بالوضع
الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا في حمله على المعنى
الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضع الشرع على حكم واللفظ
الثاني بوضع اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا يتم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي
اذا لم ينقله الشارع فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان
هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل المصنف طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام
في ترجيح احد الخبرين على الاخر لا في ترجيح احد دلالتي الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني فلا نسلم عدم رجحان الدال
بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح
وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه
لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي و العام الذي

يطوق

لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا لجلاف الاول لبقايه في تمام مسماه ن الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم بلا نزاع مفهوم المخالفة واما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في التراجيح العايدة الى الحكم المدلول عليه وبابه ا اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول اولى وان العمل بالناقل يقتضي تعليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا لكثر النسخ لان ازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فايدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وبطلان الاولين برجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جهلنا تاريخ الحديثين ولم يرد احد بهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم التاريخ الحديثين ب اذا دل احد الخبرين على الحرام فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالحرام لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج الا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعل ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب ج اذا كان احد الخبرين يقتضي ثبوت الحد والاخر يقتضي نفيه قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل النافي للضرر والنافي له يكون على وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات وفيه نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر د اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا له قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعيته ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زواله على وفق الاصل والخبر المنافي له موافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له ه اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان والافضاء الى المقصد بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول و اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مؤكدا بتاكيد والاخر خاليا عن التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله عليه السلام ايما امراة

نكحت

نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس التراجيح بالامور الخارجة وبابه ا ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك والاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لابد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل تتمة في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم وحينئذ يكون التعارض فيها قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي والاخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب على الظن من الاخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا نصين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم من ترجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها قال المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول الاول المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في كل الاحكام موجود في الاجتهاد في بعضها ولو تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض اقول لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور يستلزم الكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احترازا من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا لحكم شرعي احترازا عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب ان يقيد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصلي ككون خبر الواحد حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال اخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه وفيه نظر ايضا لانه يخرج القياس فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن ليخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث

والقياس صح

يتوجه اللوم بسبب التقصير لمحرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا ومنه
تبديل مسائل الفروع ولذلك سمي بلازم المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهد او فيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم
الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ الوسع المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الا
جتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزي بمعنى ان يكون
المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض
دون غيرها من المناسك والربا والاجارة فمن احاط بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه
الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غايته ما في الباب ان يقال لعله شذ منه شيء لكن ذلك خلاف الفرض او انه
نادر والنادر لا يعتد به وقال لما احاط بدلائل تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك المسئلة
وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتجوا على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب
بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج الاخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض
اجتهاده فيه بما لم يعلمه من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة
بتلك المسئلة عنده قال البحث الثاني الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تع وما ينطق عن الهوى ولانه عم كان قادرا
على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان
تجويز اجتهاده يفضي الى اجتهاد جبرئيل عم فيمتنع القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق فيكون [illegible] بقوله تع
عفا الله عنك وبقوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تثبت اعتبارها مع
التسويغ [illegible] العفو عن الصحابة او ان الاذن شرط في الاباحة فيصح اسناد العفو وعدم سوق الهدي لا يدل على ان
سياقه بالاجتهاد اقول اختلف الاصوليون في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه فمنع منه الله تع ام لا فقال
احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب
القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوزه في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه آ قوله تع وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر
عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي ب انه عم لو كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تع فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد
المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له غمض عينه والتعويل على اجتهاده فيها ج مخالف النبي صلعم كافر ومخالف

الحكم

الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي صلعم ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تع فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطي في الاجتهاد له اجر واحد والمصيب له اجران [illegible] لا يكون كافرا د لو كان
عم متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام على الوحي لان حكم العقل كان معلوما له وطريق الاجتهاد كذلك فعند
وقوع الواقعة التي اشتبه عليه فيها وجه الحكم لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز له التوقف لكنه توقف فيها كما في مسئلة
الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد ه لو جاز للنبي عم الاجتهاد لجاز لجبرئيل عم والتالي باطل والا لزم التشكك في
الشرع الذي جاء به محمد صلعم هل هو من عند الله تع او من اجتهاد جبرئيل فالمقدم مثله احتج الشافعي ومن وافقه على جواز
اجتهاده عم بوجوه آ ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فلو لم يعمل الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة افضل منه وهو باطل ب قوله تع مخاطبا للنبي عم لما
استاذنه قومه في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم
الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله فيتعين ان يكون عن اجتهاد ج قوله عم حين امر الصحابة بالتمتع لتخلفه عنهم
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي [illegible] وذلك فيما كان بالوحي فيتعين كونه عن اجتهاد والجواب
عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ونحن لا نسلم ان اجتهاد
الرسول عم مطلوب لله تع بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن ب ان العفو عن الصحابة مسلم لكن لا يدل على
العتاب بل الظاهر انه يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك
او عفا الله عنك لو كان كذا مع عدم ان يخطر بباله ان له ذنبا او جرى ما يحتاج الله تع غفرانه له او عفوه عنه ويجوز ان يكون
اباحته باخر المذكور سبب عتب الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه لهم عليه ويكون مخيرا في ذلك عين ان الاولى ترك الاذن
فصح اسناد العفو مع انه [illegible] والحق انه لا يتوجه العتاب اليه علم من الله تع على شيء اصلا مع كونه عم لا يقول ولا يفعل الا بوحي
من الله تع وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن ج ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان
افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي نعم لما تلبس عم بالحج قارنا ثم اوحى الله تع اليه
بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة وللقائل ان يقول تلبسه
بالقران ان كان بوحي من الله استحال تاسفه على فعله والا لكان قد لا بان في افعاله عم ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز
ان يكون الله تع خيره فيه وفي غيره فاختاره هو وعدل عن الاخر الذي هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من
الله تع عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي قال البحث الثالث في شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف

من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا الجميع
بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا عند الحاجة في معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف
لان الشرع عربي لا يتم الا بهما وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ
وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف
انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبيح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول صلعم واصول قواعد الكلام وهذا لا
يتاتى على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح
واحوال الرجال ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ويعرف الضابط من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام ولو حفظها به
ابه ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه
بحيث لا يفتي بما خالفه وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرها وسادسها ان يعرف
شرائط البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام وثامنها
ان يكون له قوة استنباط الاحكام الشرعية عن المسائل الاصولية **اقول** الشرائط التي يتوقف عليها كون
المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية
لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية
اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفرد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام
واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو
اللغة العربية لان الشرع عربي لا يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها
كالنحو والتصريف ولما كان معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد
بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية
بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها على قلبه وكذا الكلام في توابعها من النحو
والتصريف وقوله طاب ثراه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا
بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين احديهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو
جاز عليه ذلك لم يامن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب
فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة

صارفة

صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة صارفة
عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به
معنى اخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي
ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه تعالى عالما
بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة
التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها
وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول صلعم وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه من
المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون
من صدور القبائح عن الله تعالى ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق
ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل في مدعي النبوة ويشهد به قواعد الاسلام وانما يتم ذلك على قواعد الامامية
وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان
يحفظها على قلبه او تكون عنده مدونة في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على
الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال على رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والثقة
واضدادها ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه
وذلك نحو من خمسمائة اية اما ما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية
اثابة المطيعين على طاعاتهم ومعاقبة العصاة على معاصيهم فلا وكذا الاحاديث لا تجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والاداب
وما يتضمن الحث على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية
منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بما هي فيه
وموافقة اي ما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او ببعضها لجاز ان يؤدي به اجتهاده الى خلافها فيفتي
به فيقع في الغلط اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للقبيح عليه انما هو للامارات المفيدة
للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعرف
ان له في المسئلة التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل
الاجماع لم يتكلموا فيها ولا عن شيء منها الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها الا

مع قيام دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما ياتي بيانه وغيرهما
لدلالة ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون عارفا بشرايط البرهان التي عند تحققها
يكون القياس منتجا ومع عدمها او فقد بعضها لا يحصل وتوقف الحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سوا كانت مقدماتها
عقلية او نقلية او بالتوزيع سوا كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا بما نسخ
من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة لئلا يحكم بشيء منها وان عرف الناسخ ان كان والا على حكم يناقض الحكم المنسوخ
اما لو دل على رفع حكم الاية السابقة او الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان الاحكام المنسوخة
ناسخا في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق
والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والظاهر والماول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من
الكتاب والسنة على ذلك واما العلم بمسايل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان مسايل الفروع انما تخرجها المجتهدون
بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد نعم يتاخرها عنه التاسع ان يكون له قوة استخراج المسايل
الفرعية عن المسايل الاصولية التي المستفادة من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك متفهما
للوازم المعنوية الجارية للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق اما
المجتهد في مسالة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسالة من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد
كما تقدم **قال قدس الفصل الثاني المجتهد فيه** وهو كل حكم اي شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام
العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع كوجوب الصلوة واركانها **اقول** لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم
مجتهد فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام
الحكمية والعقلية وبالشرعي تخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووجود الصانع وغير ذلك من مسايل علم
الكلام وغيره وبالفرعية الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع وخبر الواحد حجة وما جرى مجراه من مسايل اصول
الفقه وتقييده بعدم الدليل القطعي تخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب
الصلوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمصرحات بذاته اهمل قيد الفرع كما فعله فخر
الدين في المحصول ورد عليه النقض بمسايل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري يعرف المسايل الاجتهادية
بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط
بكون المسالة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر ايضا لانتقاضه بما حدث من المسايل

التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها فيكون اجتهادية بعد لم يحصل اختلاف المجتهدين
فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسايل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسالة اجتهادية ولم يقع فيها
اختلاف وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه فغير لازم
فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف
على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا **قال قدس الفصل الثالث في احكام الاجتهاد** وفيه
مباحث **الاول** اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد
مصيب لا على معنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له
مقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسايل الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تع
في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تع
في المسالة الاجتهادية حكم معين عندهم نعم المخطي معذور اجماعا الا من بشر المريسي لنا ان احدى الامارتين
ان ترجحت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف لها مخطي وان لم ترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين
لرجحان امارته خطا ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق كان حكما في الدين اما تشهيا او بما لا يطاق
وان كلف عن طريق فان خلا عن المعارض تعين والا فالراجح فان عدم الرجحان فالحكم اما التساقط او التخيير او
الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له مخطي والمصيب واحد **اقول** اتفق الجمهور من المتكلمين
على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي يتوقع التكليف بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطي ماثوم
مقصر الموجب لعدم اصابته الحق على الجاحظ وابا عبد الله بن الحسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد
في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة
ذلك معلومة في بداهة العقول بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطي باعتقاده خلاف الواقع وخروجه عن العهدة
بذلك الاجتهاد واحتج الجمهور بان الله تع كلف بالعلم لقوله تع فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب
عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق تع الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج
عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع ووضعه في ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكن العقل من معرفتها
والخطاب المذكور بالعلم في الايتين مواجهة للرسول صلعم لما له من وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس ما ليس
لاحد من امته فلا جرم كلفه بالعلم لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل
القاطع ثابت على وجوب التاسي بالرسول عليه كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة الى

ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح بامر واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط
المذاهب فيه على وجه التقسيم ان نقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين
او لا يكون والثاني قول من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي
بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا
انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو
منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول بالخلوص واما الاول وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك
الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه دلالة والاول قول
جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم فيه مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه وظفر به اجران
وان اجتهد واخطاه ولم يصبه اجر واحد على ما تحمله من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان على
ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ولهذا
كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال آخرون انه مامور بطلبه فان
اخطاه وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث
وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا
فذهب بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا
قال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف طاب ثراه وهو ان لله تعالى في كل
واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطاه بعد اجتهاده فهو معذور لنا وجهان الاول ان المجتهدين
اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الآخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان
احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحدهما منهي عن الاعتقاد بيان ذلك ان احدى
الامارتين اما ان يكون راجحا على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة
خطأ لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فاذن خطأ احد المجتهدين المختلفين
لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكره انما يلزم على تقدير اعتبار كل واحد
من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى بدون ذلك
مع وجود الاعتبار والنسبة غير لازم لجواز عدم نظر احدهما الا الى امارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر
بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل عن الامارات المعارضة لظنه فتتصف كلما

لكن

لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في الحكم المرتب على تلك الامارة والنزاع انما هو
في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل
عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان لا كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول
فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان
كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح
يكون مخطئا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين
يكون الحكم باحدهما على التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما يبتني على امارة هي خالية من المعارض او راجحة عليه على ظنه لا في نفس الامر ولا يلزم
خطاؤه لمخالفته في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية من المعارض او راجحة عليه في اعتقاد
ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه قال دام
البحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد عمل على ما اداه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات تخير او
عاد الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم يفصل بينهما فلا يجوز
الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما دون الآخر رجعا الى حاكم غيرهما سواء
كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبل من يقضي بينهما
وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه فان اختلفوا عمل بالاعلم الاورع فان تساويا
تخير فان حكم بوقوع الخلع بلا فسخا فنكح ثم اعتقد مساواته للطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل
بالنكاح تاكد فلا ينقض بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا فامسك
بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الفتيا فان الحكم لا ينقض
الا ان يخالف دليلا قطعيا لا ظاهرا اقول الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان
نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بغيره فان كانت مختصة به عمل على ما يؤدي اليه اجتهاده
اليه فان استوت عنده امارة الثبوت وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان
احدهما على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه
الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسماه او يتفرد به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان

نعقد تراضيا بمن يحكم بينهما من حكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما يجري فيه الصلح كما في البضع
ورفعه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت باين ثم راجعها فانه سايغ عند الشافعي فيتسلط
على وطيها غير سايغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات باينا فلا سبيل له عليها رجعها
الى حاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لم يكن. احدهما اذ الحاكم لا يجوز له ان يحكم
لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا اعمل بفتوى ما
المجتهدين ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا اعمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساووا
في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد منه فالاولى
العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه
اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع
فسخ لا يلحقه حكم الطلاق فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاده كونه طلاقا فان كان قد
حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم
لما اتصل به اكده وقواه فلم يوثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار
على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ما ثابتا في نفسه لم يوثر فيه حكم
القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلاثا بفتوى المفتي اياه
باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاده ممنوعه عن القبلة
في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه منع النقض بالحكم المجتهد فيه
استقر والحق انه ينقض الحكم ما لم يكن منافيا للمقطوع دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع
فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو
تغير الاجتهاد المتايد بالحكم والقضاء بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يوثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض
الحكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير
النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي ينصب الحاكم لها قال قدس
البحث الثالث المجتهد اذا ذكر دليل فتياه ولا يجب تكرر الاجتهاد والاجتهاد فان خالف اتبع بالثاني وعرف المستفتي
رجوعه ولو لم يجتهد يمل له البناء على الاول والا فالاحدث لك الاجتهاد الاقرب ذلك اقول المجتهد اذا افتي بحكم

الحادثة

فان

فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد يجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه لزمه
ان يستانف الاجتهاد فان احتمل واداه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا افتى بما اداه اجتهاده ثانيا والاليق ان
يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي ربما يعول على قوله وفتواه
فاذا ترك هو قوله بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط
الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من
كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز الفتوى عند قوم لانه ح لا يستند في
حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا
مقتضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الان ظن ان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن
قال قدس الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة
لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم الا انا افتاء الحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم
وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت ولهذا
ينعقد الاجماع لو خالف حيا وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه شفاها جاز له العمل
ولغيره ايضا وكذا لو سمعه من مخبر ثقة عن المجتهد او كتابة فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير
والا فلا اقول شرط في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا يقبل فتوى غير المومن ولا حكمه لانه لم يحكم
بما انزل الله فيكون فاسقا وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يصح حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج
في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل
يكون محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان يحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو
معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو
محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله تع بما لا يعلم وهو محظور لقوله تع وان
يقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة
لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما
الثاني فلان الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بنا الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا
فح يجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من
بيانه

منهو من الحس بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الصوب والحكم اذا استند الى تقليد ولا علي الله بما لا يعلم
والايه الثانيه خطاب مع الرسول علو وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد غيره من المجتهدين
ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعه من الاصوليين لان الغالب ان المسول انما يسال عما
عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتا بطريق الحكايه عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي بط بالاجماع
فالمقدم مثله والشرطيه ظاهره وايضا عدم الجواز للعامي يستلزم اولويه عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي
اذا سُئل فانما يسال عما اخذه عن غيره من العلما فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا من التدليس والاغرا بالجهل
بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السايل انما يساله عما عنده ما دام الدليل اليه فجوابه في
بما اخذه من الغير يكون تدليسا واغرا بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يثق به سوا
نقل حيا او ميتا وفصل اخرون فقالوا ان حكي عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب
اتباعه بعد موته مع مخالفته حال حياته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن لا يبقى للميت قول وفايده ذكر
مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفاده طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفيه بنا بعضها على بعض
ومعرفه المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثه ووقوعها في عهدهم وان حكي عن حي مجتهد فان سمعه منه شافهه
جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكاه وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز للمراه الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس
ما يحكيه عن المجتهد وحكم الحاكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقه لان النبي صلعو كان ينفذ الاحاد
الى القبايل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فايده وان وجد في كتاب فان وثق به
جرى مجرى المكتوب من جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي صلعو يكتب الكتب بالاحكام ويبعثها الى
الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل به لكثره ما يتفق في الكتب من الغلط وهو اختيار المص طاب ثراه **قال طاب**

البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزله بغداد وجوزه الجبايي في مسايل
الاجتهاد دون غيرها لنا قوله تع فلولا نفر من كل فرقه منهم طايفه اوجب التعلم على بعض الفرقه فجاز لغيرهم التقليد
ولان الحادثه اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشي فهو بط بالاجماع وان كان مكلفا فان كان بالاستدلال
فان كان بالبرايه الاصليه فهو بط بالاجماع وان كان بغيرها فان لزمه ذلك حين استكمل عقله فهو بط بالاجماع وان كان
حين حدوث الحادثه لزم تكليف ما لا يطاق اما مسايل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقها
لنا انه علو مامور بالعلم فيجب علينا والتقليد غير معلوم الصدق فيقبح لاشتماله على جواز الخطا وقبول النبي علو من الاعرابي

من يثق به

والتزوير حجه

الشاهدين

اقول قد
الشاهدتين لعلمه بتحصيل اصول العقيده وان لم يتمكن من التعبير عن تلك الادله والجواب عن الشبهات
اشتمل هذا البحث على مسلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك
والمراد من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبره في الاجتهاد وقال بعض معتزله بغداد لا يجوز ذلك الا
بعد ان يتبين له صحه اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبايي يجوز ذلك في مسايل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون بوجوه
ا قوله تع فلولا نفر من كل فرقه منهم طايفه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب
الله تع التعليم على بعض الفرقه وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو بط اجماعا او
مكلف بها من غير علم وهو تكليف ما لا يطاق او بالتعلم وهو بط لانه يلزم عموم التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه
فتعين التقليد وهو المط وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد اخذ العلم عن النبي علو وانذار القوم
بالروايه لا بالفتوى كما يعدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقه عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون
ذلك مقدرا **الثاني** ان العامي اذا نزلت به الحادثه من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشي وهو بط اجماعا لان
الناس بين قايلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلما والاخر يوجب عليه الاستدلال وان كان مامورا فيها
بشي فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول بط لانه اما ان يكون عباره عن التمسك بالبراه الاصليه وهو بط
اتفاقا او بالادله السمعيه وهو بط ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما من حين استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثه
والاول بط لوجهين احدهما ان رسول الله صلعو والايمه بعده لم يامروا الكل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبه
الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عنده كماله بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف
بالاطاق فتعين التقليد وهو المط المسله الثانيه في انه لا يجوز التقليد في الاصول كوجود الباري تع وقدرته وعلمه
وارادته وارساله الرسل وتعيين النبي صلعو واثبات صدقه وهو مذهب المحققين سوا كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد
وخالف في ذلك عبيد الله بن الحسن العنبري والحشويه والتعليميه وجوزوا التقليد فيه بل ربما اوجبه قوم والمختار الاول
لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي ومن كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تع فاعلم انه لا اله الا الله
واما الثاني فلقوله تع فاتبعوه وغير ذلك من الايه مما تقدم من دلايل وجوب التاسي به علو ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد
غير المحق لما لا يومن من ارتكابه الخطا وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع
كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفه المحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصوليه احتج
المجوزون بان النبي علو لم يكلف الاعرابي الجاهل بالكشف عن الشهادتين وكان يحكم باسلامه وما ذلك الا للاكتفا بالتقليد

[illegible]

في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم الكفاية منه بذلك فانما كان لعله علو يكون الاعراب عالما بتلك الاصول من
ادلة تفصيلية وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من الكفاية علو بالشهادة تبين
كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا وقوله ويتفكروا في خلق السموات والارض مالك المصنف البحث الثالث العامي
يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي
لا بد منها في الاجتهاد فالاظهر تخييره بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ
رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي فان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل انما
يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع ضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل
الظن بطريق اقوى فيتعين عليه ووجه القوة جواز تطرق الكذب على المفتي اقول الواقعة اذا نزلت بالمكلف
فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد ولم يخف فوات الغرض من حكم تلك
الواقعة تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد اولا والاول اما
ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة اولا فان كان الاول تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم
يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين
عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز
الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون
ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف رحمه الله الاول واحتج عليه
بانه متمكن من تحصيل العلم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله اما الاولى فلانه مقدور اذ التقدير انه
مجتهد قادر على الاجتهاد وانا قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من
المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو
الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاده نفسه واما الثانية فلان العمل باقوى الظنين
المستندين الى طريقين شرعيين واجب اجماعا مالك المصنف البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما
يحصل للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بشهادة من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو

افتاه

افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقا والا اجتهد في الاعلم الاورع فقلده فان تساويا تخير وان ترجح احدهما بالعلم
والاخر بالزهد تعين تقليد الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك
ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول المجتهد حيا او ميتا ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع
وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف واذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك
الحكم والاقرب جوازه في غيره اقول الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي الاستفتاء من يتفق لان احتمال العامية
قائم بل هو راجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامية اغلب على اشخاص الناس ولا يشترط علم المستفتي
بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا وحينئذ يحرم عليه الاستفتاء لقوله تعالى فاسألوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهاده ثم
في مقابل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في
معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه الثناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع
الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه
ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات
فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضاها كالقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا
يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان
اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد عند
تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال
القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام
ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع فانه اذا نظر فغلب على ظنه المساواة تخير في تقليد من شاء منهم
لتقليدهم
لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند التساوي وبهذا منع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء
طرفي الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي
العلم والورع فيتعين للاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره في احدى الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان
احدى الامارتين على الاخرى في تعيين العمل عليها واما اذا ترجح في احدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى
بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم يرجح الاعلم لان استفادة الحكم من علمه لا من ورعه وقال اخرون

بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعاية اخباره من غيره وان كان الغير اعز علما وطريق علم العامي بالاعلم والاورع
او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا البحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك
لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك
المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسال عما عنده وما استفاده من اجتهاده لا
عما قاله فيه غيره اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه كتابا يامن فيه
الغلط والتزوير عمل عليه في الافتاء وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة
المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول بل يظن خطاه
خطابه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز
له الرجوع في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه ولو اختيار المفتي
طالب ثواه والحق انه ان تجدد ظنه رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم
لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد مجتهد اخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر
على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامي في
ذلك ولو كان محظورا لما ساغ لهم اهماله والسكوت عن انكاره لان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لم يتعين الاول
للاتباع في المسئلة الاولى كذا في الاخرى ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا
على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزامه
بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره اخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة
وفصل اخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على المذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله يجوز
له الرجوع الى غيره والاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاخر
كما تقدم **قال الفصل الخامس في طرق اختلف المجتهدون فيها** وفيه مباحث **الاول** الاستصحاب
الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية لان وجود الشيء في الحال يستلزم ظن وجوده في الاستقبال لبقاء العمل بذلك
في اكثر الوقائع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل انما يثبت لو لم يلتفت اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي
المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في مقتضاه كان قياسا والا كان تسوية
بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب ان التسوية بما قلناه من الظن واعلم ان جماعة حكموا بان النافي لا دليل عليه

وقالوا ان ارادوا ان العدم قد كان ثابتا في الازل فيستمر الظن فهو عين الاستصحاب وقد بينا صحته وان ارادوا غير ذلك
فهو باطل **اقول** لا نزاع في ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين كلهم او اكثرهم على كونها طرقا شرعية
في ذكر ما وقع فيه الخلاف عنها وفيه مباحث الاول الاستصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي
والغزالي خلافا للسيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المصنف رحمه الله الاول واحتج عليه بوجوه
آ ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يستلزم ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا يمنع
لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولان العقل يقضي بذلك من غير ارتياب في اكثر
الوقائع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم وانا نرى كلا منهم الحال في التجار الذين يجلبون
العقار ويتحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة المعهود فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى
بلاد الهند لطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحر الى البصرة طلبا للثمر وما ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة
في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المطلب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون
ارجح الواقع وجودا كان او عدما من جانب استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنته الباقي
له واما التغير بزوال الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم
لذلك الزمن في وجود ما يتوقف على شيئين حسب اعلى في الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني
فظاهر وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المطلب المذكور لكونه اجلى من ان يستدل له ومقدماته [illegible] وللكون ذلك مركوزا
ولان في عقول العقلاء وان غفلوا عن مداركه ب اكثر الاحكام الشرعية مسلمة على الاستصحاب فيكون حجة
اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلولاته
كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضه دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب
واما الثاني فبين ج الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب تجديدها
والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة ويسقط فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء
على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم
من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى او عدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا
ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه
احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول

كان الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل
وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم الحاصل بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن ثبوته على
ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة الدليل على نفي
المدعي ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا والا على من انكر وجوب
صلوة سادسة او صوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على النفي كتعذره على اقامة الدليل على براءة الذمة وقال اخرون
لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات
دون الشرعيات والمصطاب (?) ثراه قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلا من قبل
فيحصل على الظن بقاؤه اذا لم يظهر ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه
وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو
باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم به يجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كالحجة
على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما
الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى
نفي الشريك له والثانية نفي الحدوث والبداية عن وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به الاولون ان نفي الدليل على المنكر
ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل لحكم الشرع وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على
من انكر على انه يلزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد تسقط الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى
المودعي رد الوديعة وتلفها ولم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت وكذا المنكر وانتفاء وجوب صلاة
سادسة وصوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة ولانه لو كان ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا
ومنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع تعالى ثابت بالاتفاق ولقوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله **قال قدس الله روحه البحث الثاني الاستحسان** وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يحصل
بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه وبعضهم قال انه
العدول عن قياس الى قياس اقوى وقال اخرون انه تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل
اقوى والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز له العمل به اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق عليه بين

ارباب

ارباب القياس وكذا الثالث والرابع **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان
والكلام فيه اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان لفظ
الى ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في تعريفه فحكي عن بعض
الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة
عن العدول عن موجب قياس الى موجب قياس اقوى ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى
منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى وحاصله
راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طار عليه اقوى منه من نص او اجماع
او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بها (?) للمختلفين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل
للمجتهد تردد بين كونه دليلا متحققا وبين كونه خيالات لم يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع
في جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع
بينهم في عدم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد
تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك لان العمل بالدليل الراجح والعدول عن الدليل المرجوح متعين اتفاقا وتحقيق
النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان **قال قدس الله روحه البحث الثالث**
مذهب الصحابي ليس بحجة لجواز الخطاء عليه ولمخالفة كل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة لزم التناقض وعدم الدليل
ليس دليلا على العدم والا لزم العكس في المشكوك فيه لعدم الادلة فيجتمع النقيضان ومنع المعتزلة ان يقول
الله تعالى للنبي صلعم او الحاكم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول المكلف ان اخترت
افعله وان لم تختر فلا تفعله اباحة ولان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه
ولان شرط التكليف تعليقه بالحسن فان اشتبه وي الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن لابد فيه من طريق والا لزم
تكليف ما لا يطاق ولان جواز ذلك في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل **اقول** قد اشتمل هذا
البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلثة الاول قول الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبتت
عصمتهم عليهم السلام ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا ولاخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف
القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة المشار اليهم يجوز عليه الخطاء والغلط ومن هذه
حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسألة توريث الجد مع الاخوة ومن

قال لو وجبته انت على حرام او غيرهما وتناقضت افعالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجود النقيضين
وهو مح وفيه نظر فان لمانع ان يمنع من لزوم ما ذكره وذلك لان كون قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم
وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب
العمل به عند قيام المعارض له الراجح او المساوي والخروج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجود النقيضين
انما يلزم على تقدير اتباع المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما وهو ممنوع بل يتعين التخيير
كما في العامي عند تساوي المجتهدين في ظنه والمجتهد عند تساوي الامارتين الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم
الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم
تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس كقضية معاذ الدالة على انحصار ادلة الحكم الشرعي
في الثلاثة المذكورة فان لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما
وهكذا في الازل والاصل استمراره وما دام لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا اماره فان عدم دليل الثبوت
لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم لعدم اولوية احد طرفي الحكم
اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه
معدوما وموجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو مح بالضرورة وتعبير المصطلح شرذمة عن الثاني المذكور بالعكس
انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله
للنبي عم او للعالم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فجزم بجوازه يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي
في حق النبي عم دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه آ انه موجب
لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك
عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر للمنع من الجابة سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين
وملزوم بذلك الحكم ومواخذ على تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه
اللهم الا ان يقال المراد بذلك تفويض الحكم اليه في كل امر حتى في اسقاط التكليف عنه بما دل عليه النص او يدل
لكن ذلك مما لم يقل به احد ب المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك فيستحيل تكليف الانسان
بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخير لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها احمع وفيه نظر فان التكليف انما هو بالحكم بتعين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا

حتى يكون فيامه تحصيلا للحاصل ج القصد الى الفعل انما يجب اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك
بوجه تمييز الحسن عن القبح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة يقتضي ذلك ففيما تقدير عدمها يكون
تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه
فان كثيرا من الافعال الصادرة عن المكلف تستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل ومع علمهم
بعدم شعوره بذلك الا ترى الى العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال
ويقضون بحسبه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا ذهوله عن حسنه د
لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة قال قد ص البحث الرابع في كيفية
الاستدلال الدليل والمط لا بد وان يتناسبا وانما يحصل المناسبة بالاشتمال فان اشتمل المط على الحجة
فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرا بخلاف ما استقرى الا ان يكون المذكور فيه جميع
الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل عليهما ثالث فهو
التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه من مقدمتين فان اشتملت
احديهما على المط او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل
ويشترط في المتصلة لزومية الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثني فيه عين المقدم انتج عين التالي وان
استثني منه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج نقيض المقدم ولا عين التالي لجواز كون اللزوم اخص ويشترط في
المنفصلة العناد وكلية المقدم او الاستثناء فان كانت المنفصلة حقيقية انتج باستثناء عين ايهما كان نقيض الاخر
ونقيض ايهما كان عين الاخر فالنتايج اربعة وان كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ولا ينتج
استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فيهما فهو الرابع وان كان محمولا
في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماع
الخسيستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتفا
صيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية اقول لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال
على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن

استثنا

دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد ههنا المعنى الاول واعلم انه لا بد ان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة
وتلك المناسبة انما تكون باشتمال احدهما على الآخر فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى
قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد جزئي فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكلي الشامل
لها بذلك الحكم مثال ذلك انا اذا رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل
كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك
لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز مفيد ح
كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى
لا غير هذا اذا لم يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد اما زوج فهوم
او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس
بان كان الدليل مشتملا على المطلوب فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت
لزم عنها لذاتها قول آخر وان اشتمل الدليل والمطلوب معا امر ثالث هو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو
التمثيل وهو الذي تسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس
لانا اذا اثبتنا عليه الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل
مسكر حرام فيتالف قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى
معلومة بالاستقراء الكلي او بوجه الاجزائي واحد هكذا قيل وفيه نظر فانا لا نم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه
قد يعدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم اليه معنى آخر من نص او مناسبة او اعتبار او غير ذلك والاستقراء
ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المطلوب لا بد فيه من
مقدمتين لانه نسبة محمول المطلوب الى موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان يكون بسبب لاستحالة الاستدلال على الغير
وح لا بد من متوسط بينهما يكون لثبوت محمول المطلوب له او سلبه عنه بينا وثبوت ذلك المتوسط لموضوع المطلوب او
سلبه عنه كذلك فوجب تركيبه من مقدمتين تشتركان في ذلك المتوسط وتتباينان بطرفين آخرين فان كانت احديهما مشتملة على المطلوب
او نقيضه بالفعل تسمى القياس المؤلف منهما استثنائيا والا تسمى اقترانيا فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية
وهي التي تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثناء احد جزئي تلك الشرطية او نقيضه لينتج عين الآخر او نقيضه وهو قسمان

متصل

متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا من مقدمتين احديهما استثناء به اما لعين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية
المشتملة منهما لا بد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما بالايجاب او سلب وتلك النسبة اما باللزوم والاتصال او رفعه او بالعناد
والانفصال او رفعه فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والآخر وهو الذي
يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو
حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه ليس انسانا فهو ليس حيوانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس
المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه
فرد فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان تكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب
ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية يجب ان يكون رفع جزئيها او وضعهما معلوما فلا
يحصل للقياس المؤلف منها فائدة ولجواز مصاحبة احد الجزئين للآخر في وقت وخلوه عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج
لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة ووجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت
اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت الاستثناء
فلا يتحقق الانتاج وينتج في تحقق ارتفاع الترابط ان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي وان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم
لان المقدم ملزوم للتالي ووجب وجود اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين
التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود
الاخص فكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين
التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس في اربع نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه
واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان يكون المنفصلة فيه عنادية وان يكون المقدم كليا او الا
ستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي لا يلغي لجواز ان لا يبقى
حال الاستثناء وح لا يدل رفع احد جزئيها او وضعه على رفع الآخر ولا على وضعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون
الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة قد تكون حقيقية وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق
والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج
او فرد ولها اربع نتائج حاصلة من استثناء عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الآخر ومن استثناء نقيض كل منهما

بلغ عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج
لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم
اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء عين احديهما
كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل من الجزئين غير منتج لانه اعم من عين الاخر والعام لا يستلزم الخاص
ولا يستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو فهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون
هذا ملونا او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض
اي الجزئين كان ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج
فهو ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر
والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم
فيجتمع النقيضان ح لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون اسود ولا لا اسود
ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك
بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو
اظهر الاشكال وابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من
القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد
من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق الانتاج الا بها اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب
الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج المتيقن لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس
وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق
كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا لكان الحق
السلب وضروبه الناتجة ح اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني
من كليتين والصغرى موجبة كلية مثل كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف

مقد

مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول
فلانه لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب
ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه
يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الحمار
بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت
في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب فضروبه الناتجة ح اربعة وكل منها لا تتبين نتيجته
الا برده الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا
وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى بان يقول لو لم يصدق لا شيء
من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضمه مع الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس
ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل
ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا
شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا ونضمه الى
الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب وهو يناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او
بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا
لا شيء من ج ا وهو المط وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم
يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من
ج ب وهو يناقض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من
الشكل الاول واما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من ج المحكوم عليه بالب د فيصدق
معنا مقدمتان كليتان احديهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا ولا شيء من ا ب
ينتج لا شيء من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض
ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج
بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ب لصدق نقيضه وهو كل ج ب

منضماً الى الكبرى وهو قولنا كل ب ا ينتج كل ج ا وهو يناقض الصغرى **واما الشكل الثالث**
فشرطه بحسب الكيفية ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة
لم يحصل الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق
السلب ولو قلنا في الكبرى ولا شيء من الانسان بحمار كذب السلب ويصدق قولنا لا شيء من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق السلب واما
الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الاوسط فلا يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كقولنا
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلنا وبعض الحيوان ناطق كذب
السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين
في الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبريين الاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض
النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو
مضاد الكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض
ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه
اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا
وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب
ليس ا الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه
اما بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض
ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا
وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان تفرض الموضوع وهو البعض الذي هو ج وهو
ب د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا ثم نجعل
هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف بان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا بعض ج ب

وكل

وكل ب ا ينتج بعض ج ا وهو يناقض الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول بان نقول بعض ب ج ولا شيء من ج ا
ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب
فنضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم تضم هذه النتيجة الى الثانية بان نقول كل
د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض
ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا
ونضم الى الصغرى فيصير هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى واما بعكس الكبرى
وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو المط
واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم نجعل الاول صغرى للكبرى هكذا
كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس
من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا
وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله كبرى
للصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يناقض الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة د
فيصدق كل د ج ولا شيء من د ا فنضم الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة
الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المط **واما الشكل الرابع** فشرطه بحسب
الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني
كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فسقط بذلك احد عشر ضربا اما باعتبار الشرط
الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى اعني الذي تكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية
فسقط ثمانية اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات ومن السالبة
الجزئية الكبرى مع الثلث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى
والحاصل من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم اشتمال الموجبة الجزئية الا مع السالبة الكلية
الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين فبقي الناتج من ضروبه
خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب
ليصير الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق

الاول م

نقيضه وهو لا شيء من ب ا فجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل هكذا كل ج ب ولا شيء من
ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج
ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج
ينتج لا شيء من ب ا وبيانه كما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج
ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع بعض م
من الشكل الاول او بالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا الصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى
لكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض
ب ج ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف فهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا الصدق نقيضه
وهو كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى وعكسه
يناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلاثة كلها كما عرفت اما العكس والافتراض
فليس كذلك وللاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة لتحقق الانتاج الا اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل
وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية المطولات فلتطلب من هناك قال الفصل الخامس
في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجماله او غرابته ويكلف بيانه
وجوابه بيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه التاويل ومنها فساد الوضع وهو
اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه بيان المنع ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع به المستدل
وجوابه بيان الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل وكونها علة وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس
او شرع واثبات العلية باحدى الطرق السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل يستغني عنه وهو اما
عدم تاثير الوصف بان يكون طرديا او يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه واما عدم
التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في الاصل
ورده قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم وهو راجع
الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف في الدليل لا يطرد
في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود

ومناقض الوصف او عدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى اخر وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض
بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا ولا يعتبر الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابه
اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف
في قبوله من حيث ان المعترض شأنه الهدم لا الاستدلال ومن حيث حصول المقصود بذلك في كلية مقاوم لدليل
المستدل ولا حجة في الطرف واما في الاصل والفرع معا وهو سؤال الفرق وليكن هذا اخر ما ذكرنا في هذا الكتاب
ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتابنا الشيخ نما به الوصول فانه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق
للصواب الاول الاعتراضات وان تكثرت في مثلها يرجع الى قسمين احدهما المنع من مقدمات الدليل
الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم
وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاستفسار وهو طلب شرح مدلول المذكور في الدليل والاصل ذلك الا اذا كان
اللفظ مجملا مترددا بين محملين او محامل على السواء او كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذ الاستفسار عن البين اللفظ م
الواضح عناد ولهذا قيل ما يستفهم الاشتباه صحة الاستفهام وعلى السائل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل
ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل
فعلى المستدل القيام به دون المعترض فالجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج
المستدل الى بيان نفيه فكان بيان ذلك على المعترض ولا يسمع دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه
شيئا اذا كان ظاهرا او مشهورا عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد والله اعلم خفائه عليه اما لو بين الغرابة
بطريق او الاجمال بالاشتراك بسبب تردد بين احتمالين كفاه ذلك ولم يعتبر الى ذكر التسوية بينهما اذ الاصل عدم
الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقد يرى المستدل على بيان حق الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره من الاعتراضات لانه
متفرع على فهم المعنى ومتأخر عنه وهذا السؤال لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب هذا السؤال في دفع الاجمال بسبب
الغرابة التفسير والشرح ان عجز عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن
او بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بيان انه مشهور فيه وان الشارع اراد الظهور او بقرائن
معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكره من القياس لا يمكن اعتباره
في بناء الحكم عليه لمخالفة النص لا لفساد في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع
ظهور اللفظ في المقصد او التاويل كما في قول الشافعية في مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فحل كناسي التسمية

التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مأول
بذبح الكفار بدليل جري ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يسم الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الراس سنة مسح فليسن فيه
التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع
من التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف وهو نقض لوجود الوصف اعني المسح مع تخلف الحكم ولو استحباب
التكرار الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبة للنقيض من غير اصل من
الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين من جهة واحدة وان كان من غير الوجه
المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب كل جهة منها حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب
الاباحة لاراحة الخاطر والحرمة لقطع اطماع النفس الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات
لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس من حيث الجملة والنظر في الجملة متقدم على النظر في التفصيل
مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي
معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا
توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انتقل الكلام للدلالة على حكم الفرع الى حكم الاصل فاذا منع المعترض
حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع
في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما ابتداه من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال اخرون لا يكون
منقطعا لانه انما ابتدا الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة
الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى عليتها كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا
يعد منع احد بقية القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه
والاستدلال عليه في منع ذلك وكذا الحكم لان المنع بمنزلة الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في افتقار
القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل بنص او غيره الخامس منع وجود العلة في الاصل وانما اخره
عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان علة حكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي
في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض امنع وجوب
الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او

حس

العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كالو علل بالرضا والقصد فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف
الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها فلا تكون علة للحكم الشرعي والمعرفة له فان الخفي لا يعرف الخفي وجوابه
ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه من الافعال المشاهدة
الحادي عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك
فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا
شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس في البحث عنها لقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه
الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او بضابطه
كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل سواء كان
مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل حرمة ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل على
وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل
العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده بناء منه
على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كالمس والحدث فيه ولهذا انا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض
صح كونه علة اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا لذلك في نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا اثر في كونه علة ولا
جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما يثبت
الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب
على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتأخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي
ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم اولا والاول باطل
لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل
وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا حتى يكون كل واحد منهما جزءا من العلة والاولان باطلان لانه
ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير
تساوي الاحتمالات الثلاثة تمتنع التعدية على تقديرين منها وهو كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي
ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع

اختال من احتمالين اعلى من وقوع احتمال واحد بعينه والحق انه انتفاء الحكم اذا اتحد الوصف المناسب له
من غير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطي فقيرا قريبا فقيرا ادريها وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه المعارضة
المستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بانتفاء على التقدير
لحق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على التقادير الثلاثة وهو مطلوب المستدل فلا يتم
ح غرض المعترض وقال اخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان
وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل اخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع صح
وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف
قد ثبت انه لابد من ادراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل فانه كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان
محققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع لمجموع الوصفين فثبت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل
بعضها وهي الامرين فلذا فالاشكال لازم وهل يفتقر المعترض الى اصل للوصف الذي عارض به المستدل ليشهد
له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة انما نفي الحكم لعدم العلة كنفي وجوب القصاص
في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل العمد العدوان بالجارح او قصد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره
وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل اخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل
بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل
او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه وعدم انضباطه او المطالبة بتاثيره وان كان مبنيا بالمناسبة او الشبه لا
بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او
بوجود مانع للحكم او بفوات شرط ولا بد من بيان علته وكونه مانعا وشرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون
الوصف الذي علل به علة وقد اختلف في قبوله فرده قوم وقبله اخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال
وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الاخرون فقالوا انه لما كان استدلاله وبناؤه ملزوما لهدم
ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله كان مقبولا اذ لا حجر على المعترض في سلوك طرق الهدم خصوصا
اذا لم يكن له هادم سواه فانه ح لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة واختلت فايدة البحث والاجتهاد وجوابه
انه يقدح فيه المستدل بكلما للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد
اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان موجها الا انه لا ترجح

كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه صح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه الترجيح
بعين العلية والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل
والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي
المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سوالين وهو مذهب ابن سريج
واخرون جعلوه سوالا واحدا لاتحاد المقصد منه وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقيل بعدم الحق في
ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات والاجوبة عنها قد مضت
وحيث انتهى كلام المص قدس الله روحه الزكية الى ما هاهنا فلنقطع الكلام حامدين الله تعالى على بوائر نعمه وتظافر
الايه وقسمه ومصلين على سيد الرسل وخاتم الانبياء محمد المصطفى واله الايمه الاصفياء صلاة لا انقطاع
لها ولا انقضاء فرغ من تسويده العبد الفقير الى الله تعالى عبد الله بن محمد بن محمد بن علي بن احمد بن علي بن
الاعرج الحسيني في ظهر نهار الاحد حادي عشر شهر رجب الاصب المبارك لسنة اربع وسبعين بالحضرة
الشريفة المقدسة الغروية صلوات الله وسلامه على مشرفها ووافق الفراغ من نسخه ظهر نهار الجمعة
٩٧٠ خاتم شهر شعبان المبارك سنة ٩٧٠ بالبقعة الشريفة بالحضرة المقدسة صلوات الله وسلامه على
متدرسها ومشرفها وعلى الايمه الطاهرين من ولده وكتب احوج العباد الى رحمة ربه علي بن احمد بن علي بن محمد
الرفيق العام مستمدا من الله المغفرة ورجاء منه الثواب وسعادة المحيا من قسم الطلاب
والصلوة والسلم على اولي الالباب وافصح لسان وابين كتاب محمد المصطفى وعلى اخيه وابن عمه ابي تراب
وعلى الايمه الطيبين الطاهرين من ذريتهما
والسادة الكرام الانجاب

دارای ۲۰۰ برگ است

٧١

١١٢

